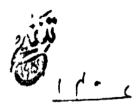
شرح تجرید العقائد

(جلد اول)

علاء الدین بن محمد القوشجی

۱۸۸۳

کلام (عربی - ۹۴)



# هذا شرح تجريد العقائد



للامام الهمام الفاضل العلام المحقق الطوسي قدس سره القدسي للعالم الليب الفاضل الاريب الشهير بالقوشجي



بسم الله الرحمن الرحيم

خير الكلام حمد الله الملك العلام بما ابدع العالم على احسن نسق ونظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته القاهرة وجعل الامر يتنزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين وهداهم سبيل الرشاد وكرمهم بطريق النجاة في معرفة المبدأ والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع النبوية بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى آله واصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد **وبعد** فان اسبغ الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر المودعة في بني ادم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى ونسيم الذروة العليا فانه من جلائل الصفات الالوهية وخواص سمات الربوبية وهو للانسان افضل الذخائر والسعادات واكمل الفضائل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضائله ومناقبه آيات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام ومبنى قواعد عقائد الاسلام اجل العلوم واتم الرسوم اقواها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلها محجة وسبيلا واعزها ما يرغب فيه ويعرج عليه واهم ما يناخ مطايا الطلب لديه اذ به تعرف احوال المبدأ والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه حقائق الماهيات استارها ويعلم منه احكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان في النشأة الاولى والاخرى فمنه الاطلاع على مشاهد الملك ومغيبات الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وينهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان الهمة نحو تحصيله ويضرب اذيال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتالهين نصير الحق والدين **محمد** بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتاليف مشحون بالغرائب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم تظفر بمثله علماء الاعصار ولم يات بشبهه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص ومحتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة بكلمات شايقة يتفجر ينبوع السلاسة من لفظه ولكن معانيه لها التحير يبدو وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار

تداولته ايدي النظار وسابقت في ميادينه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء
وجهوا انظارهم الى شرح هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم
الى ايضاح مشكلاته وافصاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن
تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس
الحق والملة والدين محمد الاصفهاني طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بذل طاقته وحام حول مقاصده
ونقل وسعه وجال في ميدان دلائله وشواهده وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا اقبل عليه ارباب
البصائر والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا علي الشريف
الجرجاني تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات
ذائقة شائقة تتفجر من ينابيع تحريراته انهار الحقائق وتنحدر من علو تقريراته سيول الدقائق ومع ذلك كان
كثير من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حالها وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على ظلالها وعدة
فوائد محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرائس نفايسه تحت الحجب مستورة وغرائب ستائره
في خمار الغيب محفوفة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب لانه
كتاب غريب في صنعه عجيب في وضعه تضاهي الالغاز لغاية ايجازه ويحاكي الاعجاز في اظهار المقصود وايراده لا
ينكشف معناه الا للاوحدي من الفضلاء ولا يتضح مغزاه الا للالمعي من الاذكياء واني بعد ان صرفت في
الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من دهري فما من كتاب
في هذا العلم الا تصفحت سمينه وغثه وما من صحيفة مزبورة في هذا الفن الا تعرفت غثه وسمينه ابت نفسي
ان تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الابهام ويكون تلك الودائع في خفاء من الاوهام فرايت ان اشرحه شرحا
يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده نقابه ويتضمن ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من اللطائف التي
وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطها من سائر الكتب والدفاتر وزوائد استنبطها بفكري القاصر
وخاطري الفاتر فتصديت بما عنيت وعهدت لما قصدت فجاء بحمد الله كما يحبه الاوداء ويرتضيه الاحباء
والاخلاء شرحا شارحا للطائفه وحقائقه كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا فيمل املاله
ولا مختصرا فيضل اخلاله مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط للموجز
وحل للملغز وتقييد لمرسله وتفصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا بيمن
دولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله في العالم باسط مهاد العدل والانصاف
هادم اساس الجور والاعتساف والي لواء الولاية في الافاق مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق ممد
في اعلاء سرادق الامن والامان الممتثل بمقتضى ان الله يامر بالعدل والاحسان مغيث الدنيا والدين سلطان
ابو سعيد كوركان لا زالت الافاق مشرقة بانوار معدلته والغبرا الحيران مورقة بسحائب مرحمته اعنة عزيمته
نحو حماية اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مباني الشرع الشريف مصروفة وما انفك من الخلائق
بانكاها وارضاها ومن هممهم باعلاها واسناها عتبته العليا محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع

ستائر اثاره

امال الاماجد والاماثل **شعر** هو الملك المنصور يا او دايتر سجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ به الاحرار من كل خطة ويعوى الى عالى بابه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه بدر ضوئه متكامل فما الشمس ان قيست به مستنيرة ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تجلى بهجته فهو فى طلع من الامال منضو ومن تجلى بمودته فهو فى ظل من النعيم المقيم ممدود بنيان اعدائه مؤسس على شفا جرف هار وعمران اولياءه مرصص فى جنات تجرى من تحتها الانهار فالحمد لله الذى فضله على السلاطين تفضيلا واتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه باكرم مظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بارومة طاهرة الاعراق والفروع وحلى السنة الفضلاء بنشر ثنائه منطقة ورقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة اللهم اجعل جناب جلاله موارد الامال ومعاقد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا على تربية العلماء وتقوية الفضلاء واجعل ما يتواصل الى ذوى العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا من قال امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اى على الدواصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فافعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه ح لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به عليا عليه السلام وان لا يكون المكتوب بصورة على ح فاجارا بل سهما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التصريح باسم النبى صلى الله عليه وسلم فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباته العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم فى المعارف الالهية هو النبى بالاتفاق والامام ايضا عند بعضهم وما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لاجرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى اثبات الصانع وصفاته الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد ووجه الترتيب ظاهر

## المقصد الاول

فى الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض لما او معا كلاما يختص بواحد منها فى انه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالمهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه فى مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الواجب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك عدهما فى مبحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء فى الوجود والعدم وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية

## الفصل الاول

فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى

فلا نقا الامكان قد اخذ في كل من حدي الموجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثاني
فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما بقي من ان معنى الفاعل
والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعناهما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا
متأثرا وهذا سلب لقسمي الموجود ويتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر لو تم الاتم ان
معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان الا موجودين في قوله و
تحديدهما بالثابت العين والمنفي نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما ولعله عبر بان مفهوم
الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان ذلك لاحتياج الوجود
اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما
يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود
المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه تحديدهما
به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما اتساعا بالاطلاق
اسم المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمآل في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف
كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فنقول الحساس مثلا
يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة
فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس
اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز
تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك
بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق
بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فان اجيب
بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق
بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار للعلم بمفهوم ماخذ
اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك ليقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على
التدريج فان قيل ما المتحرك فاجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج
لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه وان اريد ان يعلم بحقيقته او بوجه
اخر فان اجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان
الذي علم بوجه الضحك مثلا اما ان يعلم بوجه اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة
كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود
بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما

لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يتمشى هذا الاعتذار بعينه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر

اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ

ليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة

حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يفيد

فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة

فان لم يوجد او وجد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود

بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف

كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف

عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات اعرف من الوجود اقول ان اراد

ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم

بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ثم بل نمنع كونه متصورا

ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا

او ابطال الرسم باطل استدل الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما

الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف على

تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبديهية و

الثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط

والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات

فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات

فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء مفروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لم

لا يجوز ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون

الزائد جزءه وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف

على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو ممتنع لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه

الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فيحتاج

ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور

الوجود فهو بديهي لانا نقول هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا

التصديق لا انا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فنعلم كونه بديهيا

بجميع تصوراته لانا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم

ببداهة تصور الوجود بخصوصه بهذا الاستدلال بالشكل الاول انه حاصل ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل

ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه

بديهي

بديهي فتم وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان ردتم انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه

واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اردتم انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه

نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه

لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك ونختار

انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم و

ذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل

واحد واحد عرض له غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها

يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا تم بل

يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف

بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بها تفصيلا هي فصلا لا يقال

تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرفت بحريتها التفاتها اليه انه بغير كسب فاي حاجة

الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا اكتسابه كل كسبي كلاهما بديهيان لعين ما ذكر لانا نقول قد

يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية

حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها

فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال العلماء ينسى وتردد الذهن حال الجزم

بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة بعطي الشركة استدلال على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا

بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن

جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى

اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به باقيا مع التردد في الخصوصيات وتبدل

الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود

علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل

هو من المعقولات الثانية كما ستعرفه الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي

بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا

بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى اخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل

له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال اخر مثلا نقول في المثال المذكور

يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى اخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي و

يساق الكلام الى اخره قيل الحصر على هذا التقدير ايضا يعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص

فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد

اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار

وان وجه بانه يلزم ان لا يكون
الوجود قابلا للا
شتراك بين
نفسه وغيره
فالجواب ينتقض
بالاعتبارين كما
في سائر المفهومات
العامة ومنه يعلم
الجواب اذا اورد
على الوجود المطلق
طال ظلاله
قوله ويمكن ان يجاب عنه
بما ذكره المحشي قدس
سره حيث قال في لو سلم
ان السلب مفهوم واحد لا
تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا
تبعا لكن المقصود به ضرورة ان
رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم
يحتج الى ان يضم اليه بطلان الحصر
العقلي طال ظلاله
قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين
مفهومين اقول فيه بحث هو ان العدم
نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء
نقيضه فيكون الوجود نقيضا للعدم لان

فيه بديهية فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم هام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلى

هو ما الوجود بالنظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهنا انما يجزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هى ان الشيء لا يكون موجودا

بوجود غيره ولا معدما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص فى معنى قولنا

ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر وعدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده

الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار فى قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده

الخاص ولا يجزم بالانحصار فى قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة

الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم

الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا

بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا

واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول

على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيضه فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نسلم ان مفهوم

العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم

واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار فى الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك فى مطلق السلب بل

المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما فى الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى

وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير

لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود

المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق

بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم فى المثال المذكور هو الحيوان الابيض

والحيوان الغير الابيض وما يتوهم من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده

اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو نوقش فى هذا التقرير يبدله

بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذى

هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدى بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما فى

امثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع

فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقى المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلى الثانى

ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات وليس موجودا اصلا وان قلنا ان العدم

مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود الى الواجب وال

الممكن وغيرهما كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعانى المتعددة التى وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد

من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلى وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود

مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات باسرها فنقول ان هذا المفهوم المشترك للماهيات اى يكون زائدا عليها الا فيها



ولا جزئها والا اى وان لم يكن لها جزء لكان اما جنسها او ح انحصرت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذى هو
مفهوم واحد او جزئها و ح لم ينحصر اجزائها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان
جزء الماهيات لكان جزءا مشتركا فوجب امتيازها بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
لا بتان يكون جزء لتلك الاجزاء ما يقدر انا الفرض انه جزء للموجودات باسرها وتميز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء
اخر فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ننتقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالى فلان المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا او الكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد
فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة فى الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية
واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها فى الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه الماهية اذ لم يكف
تعقل كنه ثبوت تعقل اجزائه الاولية وشرط فى ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل
انما يدل على ان الوجود ليس جنسا لجميع الماهيات وكذا ليس جزءا فى الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا فى الجميع لجواز ان
يكون زائدا فى البعض ونفسا فى البعض او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود فى العروض للنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى
العروض فينبغى ان يكون فى الجميع كذلك وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضى شيئا من ذلك بل
المقتضى هو الماهيات ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لم لا يجوز ان يكون مشككا
لا يقال ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا فى الجميع وهو عين المطلوب لانا نقول المط هو زيادة الوجود
على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التى هى الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه
للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين فى الماهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوى
الحصول فى الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك كذا الدليل بعينه جار هنا الى
لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا فى الجميع واما انه لما اختلف لا يلزم منه ان يكون عرضيا فى الجميع على انه لم
يقم برهان على امتناع الاختلاف فى الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى مما ذكروه انه لو اختلف الماهية او
الذاتى فى الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان
بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود
مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد
على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت
بل المطلق عرضى لافراده اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه المصنف
بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير الماهية وصرحا به هنا الاثبات ان فى الوجود امرا
وراء الماهيات والوجود المطلق وحصته زائدا على الماهية عارضا لها انما لا سبيل اليه لانه سيجىء ان الوجود مشككا
فيكون عارضا لافراده التى هى وجودات خاصة وبه يثبت ان فى الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته
لانا نقول قد عرفنا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام فى اثبات ان ذلك الامر زائد
على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يتعين الضرورة فى دعوى زيادة الوجود على الماهية كما يجى



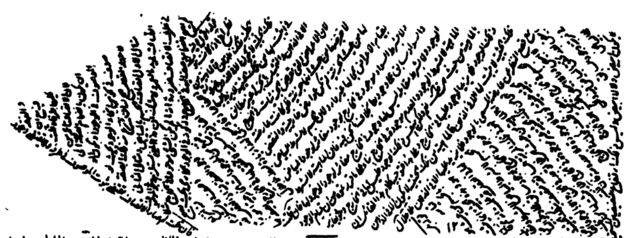
هذا القائل المحقق في ذيل هذا المبحث وبينه بان البقعا السليمة كما تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة تربينا زبها من
المعدومات ويسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية هستي وبودن كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها يوصف
بها ويحمل عليها وبيانه الصريح بهذا الوجه عراف منها بان المدعى ليس الا زيادة وجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا نفكاكهما تعقلا
فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظاهر وقد نعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فقط واما في
الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا
يتصور بين الشيء وذاتياته او ثانيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن
الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها الا ان بين الثبوت لما هو ذاتي له اقول ولا يخفى ان هذا
الاستدلال صحيح ولكن لا يلائم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في
الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا انا تعقلنا المهية وشككنا في وجودها فح يكون كلاهما متعقلين لنا
فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها قيل
هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في المهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها
اقول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان ثم بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات
فردا من الوجود المطلق وراء المهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به
عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا
عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد ولتحقق الامكان اي ثبوته
للمهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي
نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما
تتحقق بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وانتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها
اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة
الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود
بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او جزئها وح لم يتوقف حمله على المهية
على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها و
الجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين انهما انما يتم ان لو كانت المهية متعقلة بكنهها فانها اذا
كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء
تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما وايضا في المهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التي
لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض و
تركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود
وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح
لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا

السواد

السواد ليس بسواد او الوجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس
تناقضا وهذا معنى قوله لانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب
غير مركب الجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن
الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فان
نقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك فهو المراد بتساوي نسبة الماهية
الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ثم فان النسبة بين شيء ونفسه اشتقاقا
مما يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء ويتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث
ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية
وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وان تفاوتت قوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء
كلام مما في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت
الى الوجود مفهوم ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فبان نمنع قوله لكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الوجود
موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله
لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الوجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد
والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة
الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب
كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات
ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته
والدليل يدل عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية واخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم
ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة
قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة
قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون الماهية ح معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من
حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون
الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما بالعرض
فلا يجديه فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان تكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما
ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على نفسه والتسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قوله يلزم ان يكون
الماهية موجودة قبل وجودها قلنا مسلم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها
لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غايتها في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة

قوله او وجودها فالتوقف على نفسه اللازم هو الشق الثاني ... تفصيل ... يستلزم التوقف ... مرة اخرى ...





فزايدة عليها وقيامه بها في التعقل لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم

يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك

الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت

الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الوجود بالمهية وقبولها اياه من

حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم زيادته على المهية في التعقل لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان

المهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت

لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما

تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامه ذهنيا لا

خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو و

هذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها

احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا

مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب به عليها تلك الاثار والاحكام سواء

كان ذلك الوجود الاخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد

هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا بطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصدق

عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه

لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس موجودا في

الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان

ثبوت شيء لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة

عند المحققين فيرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم

عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مقتضاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى

الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء

كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع

ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها وغيرها

ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس موجودا

في الخارج بط لما بيناه انتفاء القضايا الكلية الحقيقية الموجبة بط او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية ان من القضايا

الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم

لكل منهما او مغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة ولو لا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في

الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا

به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها

استغناؤها بحسب نفس الامر عنه لا بحسب مرتبة من المراتب فان الامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتاخر بالعلية ليس بعضها في مرتبة الاخر وجودا ولا عدما وتحقيقه المقام ان حيثية الاطلاق هي العارض انما يثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض له لسبب الماهية في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجوده لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض اي حيثية فلا يكون حيثية الاطلاق عن الوجود والعدم ثابتا في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن شرط البياض فليتامل

قوله لا شبهة الخ اقول تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكره تنبيه فلا يرد عليه انه ان اريد بالاثار والاحكام في قوله الوجود الخارجي هو مبدء الاثار ومصدر الاحكام الاثار والاحكام الخارجية يلزم الدور والا لم يصدق تعريف الوجود الذهني فانه ايضا مبدء الاثار والاحكام الذهنية كالمعقولات الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الاثار اي الخارجية ليجوز الحمل على الذهنية في الخارج بمعنى ان يستتبعها لما في خارج الذهن ولا يعتبر فيها الوجود الخارجي حتى يلزم الدور وعلى ما في هذا الجواب من الفساد اشير الى الجواب بان معنى ترتب الاثار عليه كونه فاعلا والوجود الذهني لا يصير مبدء للتاثير في الغير فان عدم كون الماهية الموجودة في الذهن فاعلا مطلقا ثم كيف وقد صرحوا بان وجود الغاية في الذهن علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم فاعلية الامر وتاثيره في امر موجود في الخارج محال فتامل

ثابتا في الجملة وان ليس في الخارج فهو في الذهن واراد وا بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومه واحترزوا بذلك
عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كملزومها وسيرد عليك في
بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج
ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء
في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف
ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة وان ليس في الخارج ففي الذهن والوجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن
حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير
ذلك من الصفات المتضادة المتنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول
حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب
اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء
واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي ما لها الصور والاشباح في اللوازم
بل يخالفها في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون ماهية الحرارة او لا فعلى
الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا معنى لان للاشياء وجودين
خارجيا وذهنيا ولا يتوهم ان لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول
ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر
مخالف له في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية
الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها
موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع
البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية
كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها
في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارجي لان منشأه الوجود الخارجي فعين الحرارة
يمتنع حصولها في الذهن ويتضادها عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصولها في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك قوله فيه
بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا
معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي

اذ لا وجود عينيا لا مثالهما لانهما من لوازم المهيات وكذا الكلام فى الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال

كون محل الامتناع موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العينى اذ لا يتصور له وجود عينى والجواب الحاسم لمادة الشبهة

هو الفرق بين الحصول فى الذهن والقيام به فان حصول الشئ فى الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول

الشئ فى المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول فى الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه

وانما الموجب لاتصاف شئ بشئ هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعنى الحرارة والبرودة والزوجية

والفردية والامتناع وامثالها انما هى فى الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف

الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوى يرد على القائلين بوجود الاشياء

انفسها لا بصورها واشباحها فى الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد فى الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك

امرين احدهما موجود فى الذهن وهو معلوم وجوهر وكلى اعنى مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت فى

الخارج كانت لا فى موضوع وثانيهما موجود فى الخارج وهو علم وجزئى وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال

الموجود فى الذهن هو مفهوم الحيوان الذى شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده فى الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه

ومثاله بالذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم والموجود فى الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصى الموجود فى الخارج

فهو ايضا جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها فى

الذهن فيشكل لان الموجود فى الخارج الذى هو علم جزئى وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على

هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذى هو موجود فى الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان

مثلا اذا حصل فى الذهن يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس

شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود فى الخارج واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل

فى الذهن وهو كلى وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به المهية فى العين بل الحصول ذهب طائفة الى

ان الموجود معنى قائم بالمهية يقتضى حصول المهية فى الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان

وجود المهية عبارة عن حصولها فى الاعيان لا عما به تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة

المهية فى الوجود على طريقة الحركة فى الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة فى الكيفيات لكن

حركة الشئ فى حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال وافرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له فى كل آن

يعرض فى زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك فى الاين لا بد له فى كل آن من اين

لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وكذا المتحرك فى الكيف لا بد له فى كل آن من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا

القياس حال المتحرك فى الكم والوضع ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدء حركته الى منتهاها حتى يتصور

تبدل تلك الاحوال على شئ واحد بعينه فيكون متحركا فى تلك الحال فوجب ان يكون متقوما بدون الاحوال التى تحرك

فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اصلا حيث ان المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد

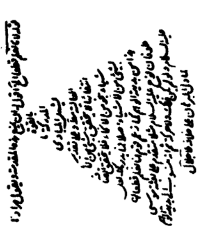
الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين ثم يجوز ان يتوارد عليها وجودات

متعاقبة على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن المهية وجود فى آن تحقق فى ذلك الآن بعينه وجود آخر

قوله فيه بحث الخ اقول لما تقرر ان الحركة فى المقولة تستلزم ان يكون المتحرك فى كل آن يفرض فردا من افراد المقولة التى يقع فيها الحركة لا يكون له قبله ولا بعده فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابى وغيره لا بالفعل والا لزم تتالى الآنات وكون الامور الغير المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين الحاصرين فلو وقع الحركة فى الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل ومن هذا يظهر انه لا يمكن للهيولى الحركة فى الصورة وان جاز تبدل الوجود عليها كتبدل الصورة اعنى دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام ههنا فى نفس تبدل المقولة ههنا نفى الحركة فيه كما صرح به الشارح فلا يرد ما اورده عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك الاينى مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمى كم بالفعل وهو باطل بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الاعراض والافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضرورى هو ان الجسم لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو عن افراده بالفعل فليس بضرورى ولا مبرهن عليه البرهان ربما اقتضى خلافه وقال الشيخ فى الشفاء بعد ما حقق ان لا حركة فى الجوهر لان المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان هو الجوهر الذى كان قبله فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر الثانى وان كان جوهرا غير الذى منه واليه فلا يكون قد خرج الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وتميز جوهران والكلام فيه كالكلام فى الجوهر الذى فرض فيه الحركة ولا يلزم شئ من هذا فى الحركة الاستحالية لان الهيولى محتاجة فى قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا بالفعل ليس الغرض ولا كذلك الاعراض

اشد

اشد من الاول وانه منه لا بل لابطاله من دليل وهو ان الوجود خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان
بل اكتفوا فيها بنحو استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات فما يقال له خير بالعرض
وتاملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا
تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان
الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص
هو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والنجاة ولانها ضرورية وان ما ذكروه
من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة نوقع بها ظنا
على انه قد توضع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادى الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية
ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادى فصول لانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود
بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بالذات في هذه الامور خفي الوجود وما
تلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا
مثل فتحققت مخالفته للمعقولات قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف
فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل له تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي
التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لوجود اخر في الموضوع والوجود ليس موجودا اقول وبهذا الدليل
بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكنه يتجه عليه ان
المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا ضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحا والثاني ان الوجود
لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول ويرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وان المحل المتقوم
بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو
العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود اخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات
والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء
واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل يقال لذات تشارك غيرها في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما
يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر وايضا اى الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا
شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد
يساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظة المساوقة قد يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم
فيكون اللفظان مترادفين والمساوات في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهومي الوجود والشيئية
بل ربما يدعى نفيه اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنته ولا يقال
هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية
يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ويخصه المعتزلة
باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والحكماء من النفي ولعلهم انما وضعوا



قوله فيلزم ثبوت الممتنع اقول هو بعد التنزل عن المنع السابق منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج واما جزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون ثبوته محالا ذكما التقدير المذكور في القوة المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر في موضعه واذا رد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا شك في استحالته فتامل ملا جلال

قوله للنسبة الخارجية الخ المراد بالخارج ههنا الخارج عن شعور المدرك ولا يلزم عزوبه عن جميع القوى المدركة ملا جلال

قوله مع انه لم يتصور اقول له ان يمنع ذلك ويقول من يتصور العقد بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق الصادق وان لم يتصوره بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام صور الكائنات ثم يثبت بالبرهان ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة ملا جلال

قوله لان كل واحد من العقلاء اقول هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور تجرده اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان الى اجزاء مع عدم تصوره انه مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا يخفى شيء منها على من خاض في تيار الحكمة ملا جلال

فيه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الممتنعات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها اثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهية وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان المعدومات بل الممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت الممتنع ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب ومن لم يبلغ الى الالهام الا ان يقال ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة اي على وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون الضروريات مطابقة للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج

نطابقه

نظائرها ولا انطباقه بخبر ولا فائدة بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما اطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت آ مثلا لب لثبت ثبوته والا لانتفى بانتفائه نقيضه عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت فذلك الحكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك الحكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك التسلسل باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع نعم لا يتم برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يتوجه على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في جريان البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق التسمية مطوية اي بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات فهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او

فان قلت هذا الاشكال مشترك اللزوم بين المعتزلة وغيرهم اذ لا تاثير في الذات ولا وجود الاتصاف عنه غيرهم ايضا فلا وجه للتخصيص

في الوجود ولا يتصور وجود لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان تجعل الهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف تجعل الهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تاثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم

ذلك الحكم الا قوله على تقدير عدم قوة مدركة فذكرنا الجواب عنه وان قيل بلزوم التسلسل في الصور الذهنية فلا ان يقول انها حاصلة في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال (ملا جلال)

قوله ولا مخلص الا بالتشبث اقول وجه تشكيكه اثبات الوجود الذهني مع انا نعلم قطعا ان الموضوع اتصافا مبدء المحمول في الشتاء باحد الوجوه سواء كان القيام به او كونه منتزعا منه فلا بد لذلك الاتصاف

فكان ما ذكره غير تام كما لا يخفى (ملا جلال)

كما هو مصطلح المعتزلة وعلى هذا لا يحتاج المعتزلة في الجواب الى ان يقولوا ان الثبوت بمعنى الحصل بمعنى انه الاثبوت له في نفسه ولكن هو يكون له ثبوت لغيره

ان لا يكون التاثير في نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية اخرى فكيف الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية على انا ننقل الكلام الى تلك الحيثية فالاتصاف بها ليس في الخارج والا لكانت متاخرة عن الوجود فيكون في الذهن لا محالة (ملا جلال رحمه الله تعالى)

الفقير

ثابتا لم يكن ثابتا ولا ثابتا واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من
لا يثبته واختصار الموجود مع عدم تعقل الزايد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود
امر زايد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا
يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان
فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة
الثانية وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدلال
بان يجعل قوله واختصار الموجود دليلا براسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو
كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود
والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه
لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان
قيل الاستدلال باق دون يكفي ان يقال واختصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة
معا وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا
مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا
لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزايد بالواو ودون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان
هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله بتغيير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين
الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض
ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت
لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المصنف بالنقض ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه
محالات كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ
يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع امتناع صحة ثبوته اتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد تميز
المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني
وان اريد تميزها في الذهن وما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف
بالامكان والامكان صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير
الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المصنف اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري

قوله ويمكن الاعتذار الخ
بانه قال بعد الاستدلال عليه
داعي استغنائه عن الدليل ليدل انه في
بعض النسخ لما كان هذه دعوى ضرورية الخ وحاصله انه
لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات الزامية غير الاسلوب
تنبيها على ذلك التفاوت فافهم    قوله ليس ثبوتيا بل
هو الخ اقول انت تعلم ان الثبوتي بهذا المعنى
امر تعتبره العقل الا انه لا مدخل
في مفهومه وانما
يكون غير

الثالثة المحول فقط على زعمهم دون المعدومات فاعتبار سببية الامكان للجميع

ل

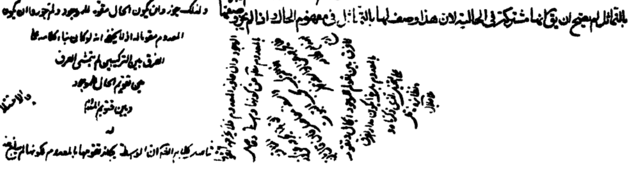
لما سياتي في هذا الفصل بعينا وثانيا بالنقض وقال يعرض الامكان لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخيالية
فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا الثبوت للموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا
وهو يرادف الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود
والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها
صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا
لكان له وجود زايد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما
والا لاتصف بنقيضه واجاب المصنف عن هذا الوجه وقال الوجود لا ترد عليه القسمة الى الموجود
والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبما ينافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم
للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم انا عرضنا على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود
واما معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب ومحصل الجواب
ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان
تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء
الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة
لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء
الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع بين الفريقين
لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود
السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة
بين بين فحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب فلا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين
انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث
فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب
سلبه وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات
سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن
القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه اقول
وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو
الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود
للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا
الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود
وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات

قوله انا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود [illegible] اقول
لقائل ان يقول اذا كان معنى الموجود ذا الوجود كما عرفت
الشارح فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه [illegible]

العدم الوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا
الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود
لاوجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم
الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او
موجبة سالبة المحمول فقولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا
قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر
فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن
نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات
سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم تاخذها معدولة المحمول حتى تكون
قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا بين
المتغايرين فان المفهومات بالنسبة الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق
على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فصدق
القضية الموجبة القائلة بان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم
الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فصدق السالبة القائلة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص
ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما
متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم
قوله لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او
الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد
نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان
يصدق قائمة الوجود ذو لا وجود الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان
مثلا ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني
لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه في
الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس مشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يميز
بينهما فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم
قيام العرض بالعرض لا يقال ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض و
ذلك كاف ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة
منهما لان الثابت في احتياج بعض الاجزاء الى بعض لا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة
الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة

قوله
قلنا اذ الممتنع
اتصاف الشيء بنقيضه بهو
هو اقول هذا ايضا غير ممتنع على الاطلاق
فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والعجب انه قال
فيما مر ان الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك لا يصدق على
انفسها واذا لم يصدق على انفسها صدق نقايضها
عليه مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم
مفهوم والحق ان
الممتنع
اتصاف الشيء
بالنقيضين لا اتصاف
الشيء بنقيضه فتدبر
ملا جلال قوله فان
كل صفة اقول ان ذكره اتصاف
الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقا
ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك
ولا يلزم من الاتصاف بما يتصف
بنقيض الاتصاف بالنقيض لزم
كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه
بالسكون وغيره مما ليس حركة فالصواب
ان يقول بل هو واقع فان السواد مثلا
ليس باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس
بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان المفهوم من
اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى
المصدري محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما
فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظهر
ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل
بل هو اتصاف اشتقاقا بما يسلب عنه الجسم والخصم لا يحتج
استحالته مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف
فيلزم على نقد برد عاه ايضا وهو كون
الوجود لا موجودا او لا
معدوما
ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له فتدبر لا تخبط
ملا جلال

يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر به كالعلم بالجسم من حيث ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فيهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المصنف بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وصفان قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى الحال الامر المختص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشيء فيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران هكذا فيتسلسل الاحوال اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال الحال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال اذ عليه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الآخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فهنا قيدان لابد منهما في اتمام الحجة وهما وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيتين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاتى مقدم يلزم فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول لو كان احد الامرين معدوما فح وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم كما موجود بالمعدوم وهو ايضا مح قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك يجوز وان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوز وان يكون المعدوم مقوما لها فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتم الحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل عنده وتنبيهوا الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمتخالفين عندنا من اقسام الموجودين لانا لحجري وصفها بالتماثل لم يمتنع ان يقال انهما مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال اذا لم يجوز وصفهما



بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات
والثاني انا ملتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال
التي ليست بموجودة فقال الملخص هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء
كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غير
الاول لكنكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان
بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر
بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال
انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص
واما الثاني فلانا نقول لكم مرة غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة
في الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت
وعلى القول بثبوت الاحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة
قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه
ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير تاثير
وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحمل كلام الامام لا على ما قاله الشارحون من ان
المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة
اذ لا معنى لحمل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث اتفقوا
على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة
الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط
او في حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات
في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات
الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم
رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو
علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما
صفة واحدة ليستا متغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بشيء من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم
بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري
شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في
اثبات صفة للمعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما الا ابا عبد الله

فانه

فاذا اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى
ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث
التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم و
من اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه
قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا
يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود
تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل
معدوم ركب على فرس معدوم وكونا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى راسه
قلنسوة معدومة فان الوان معدومة فيلزم من القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة
امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي بالقول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج
امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم
في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر هنا الاحكام ولا يصدر الاثار
المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا
يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر شرحها وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي صفة
موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالمتحركية للمتحرك المعللة بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ومثل القادرية
بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به كاللونية للسواد و
العرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان احوال هذه ليس
ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال الخمس
لا تكون الا لحيوة وما بعدها فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في ذواتها وانما يتمايز
بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان الكلام فيها وعليها
كثير لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود
قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ لا يجوز ان يلاحظه العقل مجردا عما عداه
بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظا من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما
يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى
شيء ما مجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وقسيمه العدم المطلق بسلب الوجود المطلق نعم اما اولا
فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة
عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور بدونه وقد يقيدان اي الوجود المطلق والعدم

المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع
الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفة بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود
المطلق لانه مفروض موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع
المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف
ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله
ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة في الذهن و
معدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب
الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان
اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة
في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه هو ان لا يضاف الى شيء بان يقال وجود
هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا او
خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا او خارجيا فلا تقابل بينهما بهذا المعنى بل
الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى
الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم الاعم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح في شرح
هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان تعقل العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له الكون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار
كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق دفع لما يتوهم من ان العدم
المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان
يتصور نقيضه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وهذا العدم ايضا في كونه عدما مطلقا قوله وفيه
نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين مع عروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة
انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون
موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له
ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب
الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله

لانهما المراد بهما مع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله مقابلان معا ما ذكره بينهما لكان لفظ معا لغوا محضا

وقد يؤخذ مقيدا اى منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مقيد اى منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى موضوع

كافتقار ملكته لا خفاء فى ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما

التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب و

الايجاب اذا اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودى يصيران بها بينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع الماهيات

قابل للوجود ان المراد به ما هو اعم من الخارجى فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اى الموضوع فى

العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودى فى ذلك الوقت اعنى

وقت اتصافه بالامر العدمى فهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اى

حين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته فى ذلك الوقت يقال

لهما العدم والملكة الحقيقيتان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس

فلا فصل له اما البساطة واما لانه ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتى اما البساطة فلانه لو كان له جزء

لجاز عروض الوجود له لما سبق من ان الوجود زائد فى المعقولات بل يعرض لجميعها الكلى هو من لوازم

الجزئية محال لاستلزامه ان يكون الشىء عارضا لنفسه ولا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان

من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد

استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام

ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات

اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فلاعتبار الوجود معها اما الجزئية

وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشىء الذى فرض جزء الوجود

معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشىء بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم

لزم تقوم الشىء بما اتصف بنقيضه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان

مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى الجزء وايضا فانا نلتزم تقوم الشىء بما اتصف بنقيضه

فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء

غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه

لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشىء الذى فرض جزء الوجود معروضا له ولا فساد فيه

كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد بحسب تكثر

الموضوعات اى الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب

اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المقومة للنوعية لما هو جنس لها وما قيل من ان

الوجود مفهوم ولا يتكثر بالفصول انه هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير

الوجود العارض للفرس مع اشتراكهما فى مفهوم مطلق الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فمردود بانه

ما سبق من الدليل على تقديره انحصر انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده اذ لا يجوز

ان يكون له افراد مركبة مختلفة الهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لها موجبة لها ولو

سلم فلم لا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة الهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بكثرة موضوعاتها

وايضا فاذا تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا

القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون

مع كل اضافة وجود لغو فالوجود المطلق اما تمام مهياتها ان جعلت الاضافة خارجة عنها او

جزئها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المصنف ويقع اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها

اي على افراده العارضة للمهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر و

على وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية بعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة و

الضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود

الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا

لا من افراده ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول

بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات

الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة في الوجود اي ليس لها وجود

خارجي اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقا

ثابت اي الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بما يميزها ليست ثابتة في العقل بل هي تعرض لخصوصيات

المهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل الا عارضة لامر بل هي انما تعقل عارضة

لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شأن المعقولات الثانية اقول هذا مع انه مخالف للواقع

مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق ان الشيئية عبارة عن الوجود او عما

يلزم معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا

اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا ليست

بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثواني وايضا لا يلائم الاضراب عنه بقوله

بل هي تعرض لخصوص المهيات وتقع تمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة

لا غيره اي لا الى غير عدم العلة او لا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان

كذلك ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام

فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر فلو لم يكن

تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مقتضياتها وحجة المخالف ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا

اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا

ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود

قوله

سواء كانت

معقولات اولى او ثواني

اقول اذا قيد بخصوص الماهيات

اي في الخارج كما هو مذهب الفضلاء ومن تبعهم

المعتبرة كما يشير اليه قوله سابقا لحكم بان مفهوم الكلي الطبيعي

ليس من المعقولات الاولى فان طبايع الاجناس والفصول

والانواع الماهيات الحقيقية موجودة في الخارج على ما هو التحقيق

واما المعقولات الثانية فليست موجودة

في الخارج فان الموجودات الخارجية

بوجود في الخارج

[illegible]

الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص

التمايز بالموجود اما في الذهن او في الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز

لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه ردي

بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور

المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها الا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال

ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم تكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة

في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال في بيان

التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني

حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز

لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك في ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان

موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون

موجودا في الذهن بان يكون يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا

للعقل حاضرا عنده فلذا قال المص حيث قال قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا

قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا الا ان يكون مهيته

متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المط هو ليس نفس العدم

المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي من جزئيات

مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف

ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا او

ان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق

العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض من حيث انه عرض له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد

العدم المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه

العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان

اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت

العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح

على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا

يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول

فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم

العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود علة ما من غير ان

يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان جاز

في الذهن مبنى ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اى الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس اى الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي الحد الاوسط في البرهان لابد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المط والا لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمى باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد ذلك فسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا ما ذكره الشيخ في هذه الدعوى فيه بين نشاء الاشتباه من الغفول عنها احدهما انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء ان كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا لسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس ببرهان لم الى هنا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليها برهان ان يقيني ماخوذ من مسبب الحكم ومن امر اخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سوال اورده على نفسه حيث قال ان قال قائل اذا راينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مصور بمصور معين فيزول الاعتقاد الذى كان انما يصح مع وجوده اليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل نقول المؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف الجسم وان كان جزء من ذي المؤلف هو المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن باليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فمحال ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الممكن اذا

لم يكن محسوسا لم يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود
علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما
ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات بهذه العبارة و
اعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مطلقا وقولك انه وجود علة او معلول لوجود
الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة
لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المصنف في شرحه بقوله العالم مؤلَّف وكل مؤلَّف مؤلِّف فان الاوسط
وهو المؤلَّف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلِّف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي
ليس بانّي وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول
وبرهان لمي ليس ببرهان اني وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول
برهان لمي وبالعكس اني لا يجدي بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل
بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين
لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه
استدلال بالمعلول على العلة كان بناء ذلك على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الراي وبعد سطوع
الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة
فقد يحصل من هذا ان البرهان الان يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم
بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم
المعلول في نفس الامر كما انه علة له في الذهن ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان
عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم
المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن
لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف
عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى اقسام ثلثة لوازم
الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود
الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ
اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشأ العلية
فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس
الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة
بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم
يتحقق الا في الذهن لكن العقل يجرد النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول لذاته عدم
المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه

قوله وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اي لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان للوجود مطلقا مدخل ضرورة انها لم توجد لا كواسب الوجود لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم الماهية حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية مستلزمة لحصول لوازمها معها بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب الغير وكانه حسب ان لوازم الماهية ما لا مدخل فيه لوجودها اصلا وليت شعري مع ان يكون لوازم الماهية بالقوة كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير عدم حصولها بالفعل من اللوازم ما لم يحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل في نفسه ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع الخواص لوازم الماهية لان الماهية يستلزم الاتصاف بها بالقوة فلا طائل قوله والمراد بالعلة في نفس الامر الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل لا يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان يكون نفس الملزوم مستلزما لتحقق اللازم الا ترى ان الزوجية لازمة للماهية الاربعة ولا يلزم من تحقق الاربعة تحققها وكذا تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فافهم

توهم بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم الماهية

والعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المع[لول]
بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس في العموم والخصوص
عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان وجد الا[عم]
منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لاستلزامها عدم الاعم وجودا عدم الاخص
وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على
العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما ونظير
المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم
على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها اعم من
الانسان ونظايره واعم من نقايضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم في العدم وهو سؤال مشهور الكاتبي
اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الحاجة والغنى منفصلة
حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما
ان يكون بغير ذلك الشيء ولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم وانا حمل
الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك
الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسأل عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين الشيء وغيره وهذا
الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسأل عنه بهل المركبة وعلى
التقديرين تثبت مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا محالة ولتلك النسبة
في نفس الامر كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان
اعتبرت في العقل والدالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية
نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى
الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكاتب الى الانسان والوجوب و
الامتناع يدل على وثاقتها يقابل النسبة التي هي معروضة له وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا
على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة
وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يجري على المواد الثلث اقول اعلم ان المحمول اذا نسب الى
الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح تكون القضية موجبة والنسبة
ثبوتية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة
سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة
مواد ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون
الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا

الحيوان الى الانسان او وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية ...

فائدة

فاينبغى ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى تكون
سالبة ولا مدخل فى ذلك لخصوصية المحمول انما نفس الوجود او العدم او مفهوم ما غيرهما اللهم الا ان
يقال اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعنى الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمصنف
خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا
للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكر يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لانهما
بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها فى انفسها واعتبارها متعلقة والثانى ان المادة
على راى المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت للنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا و
على راى قد ... ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كيفية كل نسبة ايجابية فى نفس الامر بل
كيفية النسبة الايجابية فى نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراى
القدماء حيث اثبت المادة فى النسبة السلبية ولراى المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث و
اعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التى يبحث عنها فى هذا الفن بعينها هى التى جهات القضايا الكرنه
قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن فى هذا الفن اريد بها
الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد فى كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب
الوجود ووجوب العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذواتها والجواب انه ان اراد يكون اللوازم واجبة الوجود فى انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد
كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالى مم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا
الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان
يكون الزوجية واجبة الوجود فى انفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث فى تعريفها كالبحث
اى البحث فى تعريف هذه الثلثة كالبحث فى تعريف الوجود يعنى كما ان الوجود بديهى والتعريفات
التى لم ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف
معانى هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التى ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب
الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اى وجوب المحمول الذى هو الوجود او غيره
للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او عرفوه بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم
امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كلا من الامكان والامتناع وقد تؤخذ تلك
الثلثة ذاتية اى بحسب الذات فيكون القسمة اى قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة
قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا فى الصدق ولا فى الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا
منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة الايجابية
او سلبية لا يخ فان الموضوع اما ان يقتضى تلك النسبة اولا وعلى الثانى اما ان يقتضى نقيض تلك
النسبة اولا والاول هو الوجوب والثانى هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو

وكيفية
ايجابه فيسمى مادة
الوجوب كحال الحيوان عند
الانسان او بعدم ويجب كذب ايجابه
ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم
ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان و
هذه الحال لا يختلف بالايجاب
والسلب فان القضية
السالبة
بعينها
محمولها
هذه الحال
بعينها فان
محمولها يكون
ممتنعا عند الايجاب
احد الامور الثلثة كونه
وان لم يكن او وجب
انتهى كلامه ويمكن الخ
يعنى معنى كلام المصنف انه
يثبت المواد الثلث فى كل
قضية سواء كانت موجبة
او سالبة بذلك الا ان كون
المواد مطلق كيفية النسبة الايجابية
كما ذكره الشيخ ولا كونها كيفية
النسبة الايجابية وفى السالبة كيفية
النسبة السلبية كما هو راى المتاخرين بل
يصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر
بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو اعم
من ان يكون هى بعينها المواد الثابتة على التقدير
الاول او غيرها لان المادة الثابتة على تقدير جعل
العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا
بالضرورة فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة
نقول الحسن هو لعل عبارة المصنف الا ثبوت المواد الثلث
على التقديرات الاربعة واما تغايرها واتحادها فمسكوت عنه
والتغاير يعلم من خارج وكون الثابت على تقدير محمولية العدم
غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت
على تقدير جعل العدم ايضا غير الثابت على
تقدير جعل الوجود محمولا لا رابطة
قوله والجواب ان
اراد الخ

مايكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه
ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معًا او يقتضي النسبة دون
نقيضها او بالعكس ضعيف لانه يدني التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الآخر
والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرجه ذلك
عن كونه حصرا عقليا يجزم العقل فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل تماما يحتاج الى امر
خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا
صرفا لا يتمنا فان قيل فعلى هذا الواجب مايكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء
ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي نفسه والا
لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود
الثاني صفة الوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات
الباري تعالى واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة
حقيقية لا تخرج منها لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تعالى لو
لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك
علوا كبيرا قلنا هذا قسمة الذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما الذات مغاير لوجوده وذات
الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده
وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تعالى من القسم الاول فاي شيء
يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات
الشفا حيث قال ان الامور التي يدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان و
يكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون من القسم الاول ما
يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي ما نسلم
وما يقال ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو وجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره
فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته
فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد
الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا
يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون
عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما
كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا يخرج عن قسم آخر لا يقال نختار ان الواجب ما يقتضي

ذاته اعم الوجود من ان يكون موجودا او وجوبا وكذا الممتنع ما يقتضى ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما
او عدما لانا نقول قد تقرر ان هذه المفهومات الثلثة اعنى الوجوب والامكان والامتناع جهات فى قضايا
مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة فى قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول فى القضية
لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت
احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن
واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص
للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود
المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على
ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثانى صفة للذات بالقياس الى الوجود
بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى
الثانى وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان الوجود
الخاص الذى هو عين ذات البارى مقتض للوجود المطلق ان ذات البارى وجود خاص يقتضى
كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضى كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون
ذات البارى موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق
فى ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا
بمطلق البياض فى ضمنه قطعا لان البارى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا
ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هنالك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين
ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذى هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق
فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور
فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص ف
ح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارى عين الوجود وهو ان يكون ذات البارى تع
فى اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهى هذه مراتب الموجودات فى
الموجودية بحسب التقسيم العقلى ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير اى الذى يوجده غيره
فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير لذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده
امكن فى نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة فى انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والتصديق
كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اى
الذى يقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود
يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصديق مح والتصور
ممكن وهذه حال واجب الوجود تع على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود

هو بمنزلة الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير لذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال فلا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة
الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد
توضيح لما صور في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال وهو
ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه
الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء مغاير وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء
بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض مقتضيا
لضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء مغاير لذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه
مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف
الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر اليه الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي
يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد
به انه قام به ضوء اخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء
بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته
لا بامر زائد عليه بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظهور للاشياء فهو اصلا ومظهر لغيره
على حسب قابلية الظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها
حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان واجب الوجود تعالى يجب ان
يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث
الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا
ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع
باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود و
العدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات ويمكن انقلابهما اذ الواجب
بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة
الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات فان الامكان لازم للممكن
مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز
الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين واقول انت خبير بان هذه القسمة المثلثة يكون قسمة الشيء الى
نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان
الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع
فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا ذات
الباري تعالى موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر

قوله
ولا يخفى على ذي
مسكة الى قوله التي هي حال
الواجب اقول في تقريره بانه يعني كون
وجود الواجب عينه وتحقيق انه ليس وجود الممكنات ٣٤
عينها بهذا المعنى خفيا فان العقل [illegible] الى ماهية ووجود
ذلك [illegible] في وجودها بعد تصوره بالكنه وللبيان
ذلك عدم زيادة الوجود عليها في الخارج
كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة
اعلى في الموجودية
ملا جلال
قوله اقول
وانت خبير
بان هذه
القسمة المثلثة
يكون قسمة الشيء
الى النفس والى قسيمه
اقول يمكن حمل القسمة
على الترديد كما هو الظاهر
من وصفها بمنع الخلو
قوله في الممكنات اذ لو كان
مراده التقسيم تعالى في الممكن
لان التقسيم للمفهوم لا للافراد
لا يتم فيكون ترديد الشيء بين
نفسه وغيره لانا نقول مراده ان
الترديد في الماهيات الممكنة يكون على
سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يؤخذ بعنوان
الامكان ملا جلال رحمه الله

انا قد نتا بلا فالمضاف اليه يعني انا اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس فح يصدق كل منهما على الاخر فيل مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتحاكيان اقول لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل انه صحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم الامكان اما عموم ما اشتق منه كما ترى واما العموم بحسب التحقق لما بينا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما نسب الى العامة لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي سلبها والحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان الماهية التي لا يكون واحد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه الماهية بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاميا ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف به هو الذي لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه وانما اعتبر الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن لنا تعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره والا لم يتعين هنالك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل تجب بها وتمتنع بدونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون

الوجود

الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشئ اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وانه لو وجب الوجود في الحال لضرورة وجوده في الاستقبال لا وجب العدم في الحال لضرورة عدمه في الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لانه ممكن في جانبي الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنهما فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المص الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشئ على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا بوجود بعض الجزئيات كما في ساير الكليات الوجودية ولا استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور نعم لو لم يصدق الشئ الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها انما يتفرع على احد هذه الامور وننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود فاتصاف ماهيته بوجوده لا يتفرع على احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ما ذكره صاحب التلويحات وهي ان نكون كلما نوعها اي يكون لها في فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام مفهوم محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة

قوله
واعترض عليه
المراد بالصدق صدق
حملها اشتقاقا على المعدوم كقولهم
ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يكن اتصاف المحكوم
بطلان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود ما يجد
لوجوده في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده و
قد فرض معدوما كيف ولو جوز ذلك
لزم تجويز كون المعدومات
متصفة بالسواد و
والبياض
ونحوها
من الامور
الممكنة القائمة
وهو ظاهر الفساد
كما سنذكره
الشارح في شرح قوله
لزم امكان الواجب
لا يقال ما ذكره الشارح
اتصاف الموجود بالسواد
المعدوم وهو ظاهر البطلان
والممكن فيه هو اتصاف المعدوم
بالسواد المعدوم ولا استحالة
كما سبق من الشارح في بحث
ثبوت المعدوم لانا نقول ما ذكره
ان الزام اتصاف المعدومات الثابتة
بالصفات المعدومة الثابتة ليس سفسطة
حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلما تم
البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ظهر
بطلانه وايضا الاتصاف المعروض ههنا انما
هو على وجه لا يظهر آثاره كما في اتصاف التحيز
بالصفات المتحققة وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف
بها اتصافا يكون مظهرا للآثار كاتصاف الموجود بها
من غير تفاوت في الاتصاف فان اتصاف المعدومات
والموجودات بالامكان سواء الامر من غير تفاوت اصلا كما
يشهد به البديهة وسيجي تقريره ولا خلاف

الوجوب معاد هو مع لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع انه لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان

ممتنعا وفاجاريه في الوجوب نقول لا نسلم ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة ما ذكر

لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي الجيب بما سيأتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا

في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الواجب ممكنا

لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يجب به

الطبان بكون ممكنا والجواب انا لا نسلم ان الوجوب امر يجب الواجب به وهو عين كونه واجبا فليس ثمة علة

فالمعلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جايز

الزوال واذا كان وجوب الواجب جايز الزوال لكان الواجب ايضا جايز الزوال لان زوال الوجوب بان لا

يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال

الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان من

الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال

عدمه فلا نسلم ان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم

عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف

الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا ثم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك الخ اقول فيه نظر لان

الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت

معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم

ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب

موجودا فذات الواجب كما تقتضي وجود نفسه تقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جايز الزوال نظرا

الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب

بالنظر الى ذاته فلا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود

الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب لا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم

الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم واذا امكن عدم الواجب كان

ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم

الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية

ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان علة الاول ممكن لذاته ثم لا يلزم امكان عدم الواجب لذاته

ووجه اخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب

ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان

كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه ودار او تسلسل لو كان الوجوب

وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو

بالذات لكن الوجوب سابق على الوجوب سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى فانه وجوده فوجب ولما كان هذا

الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي لا تتاخر عن

وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخرها

عن وجود الموصوفات يجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها

ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول لكون العدم

مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجوب لكن العدم مناف للوجود فيستحيل

ان يقتضيه فوكذا والجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتض ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم

في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود

ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات

في نفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم

العقول كلها فح لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا و

الجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما

على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي

لكون العدم جزء منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع

النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما

بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان لا حد

لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط

كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين

ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا كما سنبين في مباحث التقابل جواز كونهما عدميين

على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا والمراد بالوجودي

ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات

كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوجود

والحصول والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالنظر والاتفاق كالعمى مثلا ولو

كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان

يكون ممكنا ولزم الممتنع امكانه ويمكن الجواب بانا لا نم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم

يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وهو الواجب لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود

الموصوف عند وجود الصفة وينتقض بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا بد ان يكون

لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات

الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده

افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كلما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجد فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكن نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المصنف حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده اذ على ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير تام بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق في دفع الاستدراك لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتي اي الذي يستند الى الذات من غير التفات الى امر اخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا اعدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير لئلا تتوارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب والا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب

قوله ويحق ان المراد بهما ... بامتناع الوجود من وجود وامتناع العدم وجهه الامتناع المبحوث عنه ههنا هو امتناع الوجود فلا يتم الا بما ذكرنا طاطلال

قوله لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا اقول انت خبير بان امتناع الانقلاب في كون بالغير ويكون بالنظر الى ذات الممكن ممكنا فقد اختلف طاطلال

قوله لانه لا يلزم من قطع النظر الخ ظاهر ان مراده انه على تقدير انتفاء الغير يرتفع الامكان ومشروعه الماسة ليس عنوانه كلامهم طاطلال

قوله لانه صريح في منع الملازمة اقول انت تعلم ان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المصنف يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهو غير الملازمة التي ادعاها المستدل فيصير اجنبيا عن الاستدلال عن التوجيه والظاهر ان مقصود القائل ان المراد ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله تحقق نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم فاوضح يرد عليه ان دلالة العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد هذا الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر في هذا التوجيه ان يقال دفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته طاطلال وداي زة معقة

احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لوكان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات

فالحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظاهر

اما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عنه

ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه بحث لانه لا يلزم

من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك لا يرتفع فلا

يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لانه يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن

بذلك الغير فيجوز الانقلاب الخ لكن امكان المجموع كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا

يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه

الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس

الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء نظرا

الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور

ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك

الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب والامتناع

بالغير على الممكن بالذات الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب

قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فيه

فوجب وامتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى

الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما ابقى الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق

الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون

الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير

فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي

فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير

فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق انه ان اريد

بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان

الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي

الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان

عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت وجودها

يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير

وكذا عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل يلزمه اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا

يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في

---

العقد اي العقد المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما يسمى ...

الوجود

لذاته فهو اعم من ان

يكون انتفاء الضرورة الذاتية محكوما

لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا للغير

لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في الواجب لذاته والممتنع

لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا يمكن ان يكون احد طرفيه النسبة ...

ويمكن اثباته بانه لو كان معلولا للغير لكان الموجب ذاته جايزا

ان يكون

ممكنا وان يكون واجبا

لذاته او ممتنعا لذاته مشتملا على التناقض

واضيا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا بذاته

او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر

مغاير لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا

بذاته هذا والاشبه ان القضية معدا حقق ان

الشيء قد يكون واجبا لغيره او

ممتنعا بغيره مع

انه

ميسر لك بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان

...

واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات ...

تحقق الوجوب بالغير والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت

ما يجب للواجب بالذات هو وجود

ذاته ومع هذا الاعتبار

وجود ذاته

باق على وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود

ذاته بذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيدة بالحيثية وهو غير واجب

بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن الذي صار واجبا

او ممتنعا بالغير فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته

ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا بغيره فتدبر

مع الامكان الذاتي فتفصيل ان اريد بالغير غير الماهية معكم فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي

لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير

الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير

او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممتنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير

تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه يناقي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه لا

ستوغ فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا

لا يكون ممكنا بالغير لما بيّنا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود

والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يتبت ما

بالغير اي الوجود والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها

ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان امكان نسبة بين الماهية من حيث هي

وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالامتناع لا الامكان

ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت مع وجود علتها كانت واجبة ما

دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة

معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب

بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان

الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه انفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كان

ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كان

الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه او امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو

ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب

الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده

في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء

فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن

الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن

ان يقال ليس مراد المصنف بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اي وجه كان بل هو ممكن الحلول في

شيء اخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود

في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات

فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول

الصور في هيولياتها لانها مجردة وان لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة

وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر

قوله
وعند اعتبارهما
اي الوجود والعدم بالنظر
اليهما اقول فيه بحث لانه قد صرح هنا
بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا
شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود
وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لان عند تحقيقه
فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات
واجبا بالغير وهو باطل
قوله
معروضها
بالغير منها
ممكن فلا بد من
تخصيصها بالغير
بان يقال انه
او حيث علم بالسابق
للامكان والاظهر
وكيف لا واللاحق لو لم
يكن بالغير فلا ان يكون
بالذات لزم الواسطة بين
الذاتي والغيري هذا باطل
قوله ولا حلول الصورة في هيولياتها
اقول البرهان انما قام على وجود
جواهر مجردة عن المادة الجسمانية
عن مطلق المحل لو لم يقم برهان على امتناع
حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل
ذلك محتمل كما هو المشهور وسينقله
الشارح عن الامام في تقسيم الجواهر فالتجرد
لا ينافي حلولها في المحل مطلقا والاولى التمثيل
بالهيولى والاجسام فانها ممكنة في ذاتها غير ممكنة
الحلول في غيرها وكذا الممكن للاجزاء المركب من
الحال وذلك المحل في الجواهر المجردة على تقدير جواز
الحلول فيها وسيجيء لهذا المقام تحقيق
... ملا جلال دواني
رحمة الله عليه
مم

ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بارادة معلومة

ما دا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث
شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفا
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الاخر وهو
العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا اخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا
يتوهمن من هذا الكلام ان المقصد اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بل
نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار
واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول اخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط
ملزوم للاكبر اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان
يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الاخر فانما يعلم
كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة الاخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر
احدهما عن علة والاخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما الا بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة
على المعلول لا باحد المعلولين على الاخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج
الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الاخر البين اللزوم فقررنا ان بمجرد العلم بوجود احد
المعلولين من غير انضمام امر اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول اخر لكن بمجرد العلم بالامكان يستلزم العلم
بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما لامكانه او لحدوثه
على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه
العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب
ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على
الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح ضرورية يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبايع
البهايم ولذلك تراها تتنفر من صوت الخشب هذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدي لفظة الفاء بين الامكان
والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة الحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا
يعلمها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا
اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم
بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا يحكم باستغنائه
عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب المخالفين باسرها وتقريره ان
الحدوث كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر
عن الحاجة لان الشيء ما لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على
تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب ربع على التقدير الاول والثالث وخمس على الثاني
لانه جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة الممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الموجود فلا يكون علة للافتقار

قوله
فانا نقول قد يكون
لزوم بعض المعلولات لعللها
قال الشارح ان يبدل اللزوم بالاستلزام
لان الاستدلال بالمعلول على العلة يتوقف على استلزامه
لها لا لزومها لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون
بعض المعلولات مستلزما لعللها
لزوما بينا فيستلزم العلم
بذلك
البعض من
غير ضميمة
العلم بتحقق
العلة فيجوز ان
يكون الامكان معلولا
للافتقار ويستدل به
باللزوم البين فيستلزم
العلم به العلم بالافتقار
فلا يتم الاستدلال على كون
الامكان علة للافتقار بما ذكره
ملا جلال قوله ولذلك تتنفر
من صوت الخشب فانه يدل على
انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت
المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي
وجوده وهو الخشب اذ لو جاز عندها
ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز
وجود ذلك الصوت بدون الخشب بل بدون
ما يقتضيه مطلقا فلا يستلزم وجود الصوت
وجود العلة فلا تتنفر ملا جلال قوله فان قيل عورض
بان الامكان اقول الظاهر ان يقول نوقض فانه
استدلال على نقيض المدعى بعد اقامة الدليل على المدعى اخر
لهم فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى عنه ملا جلال
قوله واجيب بان الامكان اقول تحقيقه ان الحدوث
بقيد النسبة الفعلية فيتاخر عن الاتصاف بالفعل
بخلاف الامكان فانه كيفية النسبة مطلقا فان
قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة قلت نعم
لكن يتوقف اتصافها بالامكان
على تحققها بالفعل
بخلاف
اتصافها
بالحدوث
ملا جلال

بان الامكان ... المتقدم عليه

متاخر عن الماهية نفسها وعن الوجود ايضا (مفهوم) لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة
ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا
وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا اصح ان يقال وجد فحدث بدل العكس ثم
المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني
لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشيا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب
او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول
لانه مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو
ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان
لكنه لا يجوز لما فانه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد
الطرفين لذاته فان لم يكن جريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد
فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر
ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات
وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته
الى حد الوجوب مع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح
واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي
الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه
بواسطة معلول له فلا خلف ولا صحة اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا
لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو
الذي يجب وجوده اذا التفت اليه مع عدم التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الى غيره
وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان
المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا
نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه منه لا يقدح في ذلك نعم لو لم تكن مستندة
اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به
غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما يكون كذلك
فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اه واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان السبب
واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن
اولى في زمان واحد لا بد من احتياجهما الى سبب ذلك صح وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح
اه فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه
يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو مح لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن

---

قوله واما الحدوث فلا يوصف به الماهية اقول هذا انما يتم اذا كان مراده
كون الحدوث بمعنى علة للحاجة فلا يسمعه لان مقولها قدر انما الوارد دا
ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر
عن الوجود فلا يلزم توهم تقدم الشيء على نفسه وما قيل من انه اذا فسر الحدوث
بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هف رد
الوقت بانه ممنوع انه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة
ولا فساد
فيه ولا يتوهم ان
تلك الاصطلاح جديد بل كونه
في المعنى الاصطلاحي نظير ذلك ان قدماء الحكماء
فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع ثم فسر المتاخرون بمفهوم
الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا
اصطلاحا جديدا في الموجود [illegible]

٤٢

قوله لكنه لا يجوز لما اقول [illegible] انما
يتم هذا كان
اقتضاء الذات
رجحان الطرف الراجح
سبب الوجوب اما اذا
كان اقتضائه على سبيل
الرجحان ايضا فلا لان الخصم
لا يسلم ان ما هنا في ما يقتضيه
ذات الممكن اولوية ممتنع بالنظر
اليه فان اصل النزاع انما هو في
جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين
مع عدم اعتبار امتناع الطرف الاخر
فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضائه
لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا
فينقطع الاعتبار وحينئذ رجحان الطرف المرجوح
في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا
ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان
الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح
بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع
الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل ولنا في
اثبات هذا المطلوب ان ما يقتضي رجحان طرف هو
بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الا
الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه لا
متناع ترجح المرجوح وامتناعها
يستلزم وجوب
الطرف
الراجح لما عرفت في الطبقات فتدبر [illegible]

[illegible]

واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات

كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا

كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا

تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه فيه واقول انت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض

وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه

ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جايز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف

المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح

بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضى

لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان

لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف

المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات

الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته فرضا يحتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان

كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن

فرضا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين

على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه

كذلك هف وانا اثبت ان ما ولوية طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها

اذ المقصود من نفيها وقوع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى

غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر

الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف

الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود

فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها

فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا فمدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه

مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون للعدم اثر

الموجود انما المستحيل ان يكون للوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل

ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يحيل وقوع الطرف

المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوبا وانما

امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها

اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه

لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه

بدعوى الضرورة في ان المحتاج الى غيره في الوجود لا بد له من مؤثر موجود ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف غيرها من العلل فان غير العلة الفاعلية لا يكون علة تامة للممكن

وعلى تقدير الاولوية هذا الدعوى ايضا بان يقال اذا ثبت احتياجه الى الغير ثبت احتياجه الى مؤثر

الى الغير في الوجود عن المؤثر الموجود وهو يحتاج في اثبات الواجب على تقدير التساوي ايضا على ما سبق فقوله لما جوزتم الى عدمه سبب لو معلول بغيره فيكون عدمه مستندا الخ منه فمع بان عرض المستدل انه على تقدير الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه الى فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة التي لولاها لم يمش الاثبات على تقدير التساوي ايضا

الرجحان الى حد الوجوب لان تخصيص احد الطرفين اعم من ارتفاعه بالكلية او من ارتفاعه تارة دون وقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم حتى يلزم وجوب الطرف المقابل

ايضا يمكن ان يقال ان العلة كما يقتضي رجحان احد

قوله فلا يلزم التسلسل اقول لما نم من عدم انتهائها الى الوجوب الا يجامع
الطرف
الراجح على فرض وقوعه
في بعض اوقات المرجح دون بعض
المرجح خرتم على فرض وقوعه في بعض ذلك
البعض دون بعض اجزائه مرجح ثالث وهكذا كلما فرضنا
وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون
جزء آخر نريد مرجح ومن البين
انه لا يجتمع تلك الاجزاء
باسرها
في الواقع
حتى يلزم اجتماع
المرجحات الغير
المتناهية في الواقع
وذلك ظ ولو
سلم فيجوز ان يكون
المرجحات امورا عدمية
ولئن سلم فبطلانه ثم
لانها غير مترتبة بل انما يلزم
توقف المعلول على المرجحات
الغير المتناهية لا توقف بعض
افرادها على البعض والاصل ترك ذكر
التسلسل لتمام المقصود بدونه اذ الحاصل
انه لو كفى الاولوية الخارجية لا يمكن
وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو لم يكن
ذلك لزم اما ترجيح احد طرفيه وبين امر
كفاية ما فرض كفايته وهما محالان فلنا
المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف
الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك
ظ حا حلال قوله هذا يشعر
بان المراد اقول لا يرد على هذا التوجيه الذي ذكر
لان مقارنة الوجوب اللاحق للعدم في الجملة صار
وقاق لا في ان اريد لوجوب الفعليات جميع افراد
ينتقض بالواجب وجوب العدم فان اريد بعض
افراده وهو وجوب وجود الممكنات رجع الى التوجيه الاول
لانا نقول المراد لوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق
كما اشرنا اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يقارنه جواز
العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما في قوله
وجوب احترازا لان مادة المقارنة متحققة
وح في القضية طبيعية او
نختار الثاني و
نقول
لا يرجع الى التوجيه الاول لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه والحكم بالجزئية
لا ينافي في العلوم عن الطبيعة والجزئية لانا نقول كثيرا ما يورد القضية
القضايا في صورة الطبيعة والجزئية كما في قوله ثم العدم قد
يعرض لنفسه وقوله الوجوب شامل للذاتي والغيري
المعنى هما من انظار الحق لا
كيعص ملا جلال الدين
الدواني
ره

من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع اولا يجب بل يصير اولى ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد
من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لا فرق وجب فلا من علته فوقع والمراد
السبقي الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة
ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يتحقق بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق
والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب
قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واذا رد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه
عنها وعند الانفكاك يجب لماهيته او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في
الممكنات انما المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعته
امكانا فانه قد مر ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا تخلو فعليته عن الوجوب اللاحق فههنا
وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم يقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب
الوجود لا الاعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله ولكن وجوب الفعليات
بلا لازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تأكد الوجود وقوته
والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة
عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف
من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل
لها وينعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب بعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحصول
بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا
ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المقصود سبيطه وغير الامكان الذاتي
فانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه
ينعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي
قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي
فانه انما يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لا
فاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض ومعه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتباري عقلي لا
تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تأثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود
او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والاتحاد
القدم والحدوث صفتان للوجود وانما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما وقد
يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ

حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا
وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى
من زمان وجود شيء اخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم
الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم
ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما
حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص
من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا
عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي
مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان
الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما
الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي والاخر
الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب
من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق
الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس
والسبق ومقابلاه بمعنى التاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى
تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التاثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو سبق ما سواه
من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه
الشيء فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها في البسيط الصادر
عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شيء معها من شرط وارتفاع او
كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك علة غائية كما في
المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع
الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر اخر اليه
وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر
هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك انما كان وجود هذا عن اخر فان ما
وجد بالغير عنه هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن
وفي مثال حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على البد وعلى
العضلات وعلى المفتاح وغيرها وح لا يشكل بتقدم العلة على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول ضرورة تقدم
العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة

قوله فان الاب مقيسا الى ابنه اقول اذا اخذ الاب من حيث
انه
اضافة الابوة
مادة افتراق الحادث
الزماني عن الحادث الاضافي فليكن
القديم الزماني من حيث عدم مقايسته الى الحادث
مادة افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فتحقق النسبة
المذكورة بين القديمين اتفاقا وتصير النسبة بالعموم
من وجه والاولى ترك جهة التخلف
وجعل النسبة
بين الحادثين
المساواة
في الصدق
فان كل حادث
اضافي زماني و
كل حادث زماني
فهو حادث اضافي
بالنسبة الى القديم
الزماني لا طلال
قوله ولا تصور مانع فان
قلت عدم امكان المانع
لا يوجب ان يكون الفاعل وحده
علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك
مانع لم يتحقق فانتفاؤه جزء من العلة
سواء امكن تحقق المانع او لا فانه
في الباب ان يكون انتفاء المانع ضروريا
وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة
قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان
يتصف شيء من الاشياء بالمانعية لم يكن المانع
متحققا فانتفاؤه جزء من العلة فانه يرجع الى السلب
المانعية وانما هو فيما يحتاج المعلول الى شيء من
الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان متصفا
بالمانعية واقعا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءا من
العلة كما في ارادة الفلك للسكون مانع عن الحركة في
نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة
وعليك بالتامل وبالجملة العقل لا يقتضي ان يكون
بالذات يوجب امرا من غيره اخذه امرا اخر
معه في العلية له ولا دليل على امتناعه
بل التفتيش بما يوجد
كونه
تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء المانع في العلة لجواز
ان يكون لازما للعلة من غير توقف التاثير عليه فليس كل
ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده
يتوقف المعلول على انتفائه
ملا جلال الدين
دواني

تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام

المص في شرحه للاشارات حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود

المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد

وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر

بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع

المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود

من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى

كلامه اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر نقول معناه اذا كان

وجود هذا صادرا عن اخر وانما يصح وجودا عن اخر اذا كان مستجمعا الشرايط التاثير وارتفاع الموانع ثم

يمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرايط وارتفاع الموانع

واعلم ان هذين المتقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات

هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يخص المعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم

بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفا كذلك ومن الافاضل من جعل التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا

الى كله وقال لا نعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا نعقل لهذا ذات الا بذاتهما سواء

فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك الحكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار

الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج

اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى

عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام

والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف

السبق بالرتبة بحيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبدءا فقد تبتدئ من المحراب

فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس

حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدءا كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدءا فبالعكس

او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم وبالذات ابحث المتكلمون

قسما اخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة المتقدمة كالاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم

واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها

علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب التشخص لانها اي الزمان متصل

واحد فلا يكون له اجزاء الا معروضة وما نحن فيه من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق

يجوز اجتماعهما بخلاف اجزاء الزمان فانه يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة

للمعلول فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم

اجتماعهما مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء
الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه يجوز ان تكون
بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف
المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت وعقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليس
كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض
مبدأ واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه مسلم لا يجوز ان يكون عرضا
مفارقا لاي السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول لا نسلم ان نقول السبق الزماني ايضا
راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد
كان سابقا على زمان وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو
لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عائد
الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد
هذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض
لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتأخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية
الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا
وبالعرض يدل على ذلك انا اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو
اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة
على هذه اتجه ان يقال ايضا لم قلت ان تلك متقدمة اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني
على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت
انه متقدم عليه لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة للمعلول على المعلول
سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولنا امس
على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة امس كما ان التأخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم
لفظة الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان
المتأخر وهذا مما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت
في الزمان المتأخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه و
لو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما
لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى
التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على
وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم
عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان

قوله واما ثانيا فلان اقول لا يخفى اذا تحقق قطعة من الزمان بجزم العقل بحدوث هذه الملاحظة بتقدم بعض اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان الممتد بقدر يومين مثلا على الوجه كونه على حد يحكم بذلك بتقدم احدهما كخصوصيته على الاخر حتى لو فرض كان ذلك كما انه في ذلك اليوم ... في ذلك الاخر انقطع السؤال ... احدهما امس بالنسبة الى الاخر والاخر غد له وذلك لا ينافي عدم الجزم ... اذا لاحظ لا بخصوصيته على وجه اخر فالمناقشة المذكورة مؤاخذة لفظية اذ الغرض ان السؤال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان اذا لوحظ بخصوصه على الوجه الذي هو موجود على ذلك الوجه او يرتسم عليه في الخيال على ما سبق تحقيقه مثلا اذا لاحظ الان ان زمان كونه في شغل معين يعلم بمجرد هذه الملاحظة تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل له تولد زيد كان مع ذلك الجزء المعين الذي في ذلك ولم يقل لم كان ذلك الجزء مقدما على هذا الجزء غاية انه عبر عن احد الجزئين بالامس وعن الثاني بالغد ولم يرد بذلك استناد الجزم الى وصف الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتصورتين بخصوصهما ملاحظ. قوله ولو سلم فانما يدل على كونه اقول لو كان هناك واسطة في الثبوت ينقطع السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك ظاهر ... ذلك ... السؤال بطلب ... لم كان

زمان

زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او
لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب ولا الاول التقدم بحسب
الرتبة والثاني فاما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه
علة تامة للمحتاج اولا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع اقول وانت خبير بانه يلزم على هذا ان
يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر
فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود
فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام
التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني للشيء بالقياس الى اخر عرض للاخر
تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا اخفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية
كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كمأمومين
متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين
لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط
واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين
لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة
لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين واذا اختلفت الجهتان على راي الحكماء ولا في المعية
الزمانية على راي المتكلمين واما المعية الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيهما
نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التاخر والتقدم في المعنى المسبب لهما التقدم والتاخر وما قيل من ان
المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول فيه ان المتكلمين لا يحصرون
السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم
تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية
السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار
عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية
اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى
علة غيرها فما يترتب عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى
بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز في هذه الثلاثة ان يصير السابق
فيهما متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتخفظ
الاضافة بين المضافين في انواعه اي انواع التشكيك وهي ثلاثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية
والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك
كالاولوية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الاخر كان التاخر الذي هو مضايف للسبق

قوله اقول فيه ان المتكلمين قول لما كان الظاهر ان منشا وهم القائل
ان انحصار السبق الذاتي في اجزاء
الزمان يقتضي انحصار المعية
الذاتية فيها
تعرض بنفيه
والا فلا وجه
للتعرض عليه
فتدبر ملا جلال
قوله لان الاحتياج
الى العلة المؤثرة اقول
اما لان الاحتياج اليها
ضروري في كل معلول
بخلاف غيرها فانه قد يستغنى
عنه بعض المعلولات ولا
لانها تفيد الوجود على سبيل
الوجوب بخلاف غيرها فلينا مل
فيه ثم في ترتب كون ترتب المترتب
عليه اكمل على ذلك ملا جلال
قوله اذ يجوز في هذه الثلثة اقول فيكون
السبق فيها اثبت وادوم فيكون اولى
اقول هذا بعد تمامه يدل على اختلاف
حصول السبق في معروضاته وكون السبق
مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا
بالتشكيك على المتقدمات لان بعض المقادير
قد يلزم بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله
بقاءه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير
بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق
ان يكون للشيء معنى حيث ليس للاخر ولا يكون للاخر
الا حيث يكون له وذلك المعنى في السبق الذاتي اقوى لان
يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للاخر ويمكن ان
يكون فان وجود المعلول في مرتبة وجود العلة
ممتنع على ان يكون المرتبة فيها
للوجود وظرفا له
لا
ظرفا لامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة
بالتشكيك كما ان كون خط ازيد من خط اخر لا
يقتضي ان يكون اطلاق الخط عليها بالتشكيك
وكذا كون سواد اشد من سواد لا يقتضي
كون اطلاق السواد عليها
بالتشكيك كما مر
تفصيله
ملا جلال
الاول

الأول بالأضافة الى التاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان
التاخر الأول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني و هكذا الحال في الأشدية والأ قدمية فالأضافة
بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الأضافة مضطفتين مضايفيهما يعني ذاتيهما
في ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامها امتنع جنسيته لتلك
الأقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما يعارض زماني
او مكاني او غيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما
يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمانا كما في التقدم الزماني ومكاني كما في التقدم
المكاني او غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف وحاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر
انما الأشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المعروض انما
هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد عرفت انهما قد يوخذان حقيقيين وقد يوخذان
اضافيين وقد عرفت ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والآخر زمانيا وقد يتوهم
ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي على ما مر من تفسيره فاراد
ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المصنف ذكر لكل
من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني حقيقة لغوية لأن اهل اللغة لا يفهمون منهما
الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لأنه مصطلح اهل الكلام والا لتسلسل يعني لو اعتبر
الزمان في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان و في مفهوم
القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الأزمنة الماضية لزم التسلسل لأن الزمان اما
قديم او حادث لأمتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل والا يلزم
التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الأضافيين لأنه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى
واعترض بان مفهوم العدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وح جاز وصف
الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر في مفهوم القدم
سلوبا لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتي محقق فقد مر
ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود
علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير
مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
يستلزم ارتفاع ذاته دون العكس يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي
ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق في بلا اقتضائه للوجود وهذا
هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب
الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الأول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه بسبب ارتفاعه وذلك



قوله احدهما وهو المسمى بالزماني اقول فيه ان حمل الحقيقي في كلام المص على الحقيقي
اللغوي
الذي هو مجاز في عرف
الفن بعيد فالاولى هو الاول
قوله الامتناع الخلو عنهما
ملا جلال
يعني ان العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو بين
القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل
دونهما فمعنى قوله في القدم والحدوث الأضافيين
فبين لانه لا يمتنع الخلو منهما لم
يلتزموا ذلك فيهما
فلا يرد ان امتناع
الخلو انما هو اذا لم
يعتبر فيهما الزمان فلما
اذا اعتبر فلا يكون بينهما
منع الخلو فلا يلزم التسلسل
ولعل الغرض من ذلك
ان كون الزمان حادثا زمانيا
لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم
اعتبار الزمان في القدم والحدوث
الزمانيين ملا جلال
قوله والمراد
والمراد ان اعتباره مثبتا يلزم التسلسل
اقول يمكن ان يجعل القرينة على هذه النية
ما ذكرنا من ان غرضه ان يبين عدم
استلزام حدوث الزمان وقوعه في زمان
اذ لو كان انه لا يستلزم فقد منعه الخصم ذلك
ملا جلال
قوله محقق الحدوث الذاتي
بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اقول لم يقنع
الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو
المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا
المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك
لفوتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية
فكان اطلاق الحدوث عليه
مجرد اصطلاح
ملا جلال

انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب
لارتفاع حاله بحسب القبر لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات
دون العكس واما كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا
لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم
لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت
الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث فيتسلسل
فيتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما الحدوث والقدم الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل
في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا
وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا
لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون
العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر الشارح ان يقول القائل انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم
والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف
شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم الذات القديم او
انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما ممتنع وكذا نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم
قدم الحادث ولا يدفع المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة
عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك حدوثا كما ان
لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء
لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح
لا دخل له في لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم
الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني
يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء
سمي قدما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما
كان تحققهما بحسب اعتبار العقل تترتب سلسلتهما اينما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات
الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود
فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة
الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير
على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما تقرر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو
فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لابد ان يجب وجوده من علته والا لم
يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من

قوله
لكن لا يمكن اجراؤه
في العدم الذاتي بان يقال لو
وجد القدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه
مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة
وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة خاليا عنه
ذاتيا هف وانت على ما سبق في تحقيق
الحدوث الذاتي قادر على هذا
اشار اليه بر طلعلي
قوله ولا
يجدي
المناقشة
على عبارة الشارح
الاصفهاني حيث
قال لو كانا عقليين
لم يلزم التسلسل بعين ما
ذكرتم واشار به
الى ما ذكره من ان الدليل
امتناع وجودهما في الخارج
وهو انهما لو وجدا فالموجود
من القدم اما قديم او حادث
اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل
والا يلزم حدوث القدم والاول
يوجب التسلسل وكذا الكلام في الموجود
من الحدوث اما حادث او قديم
والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث
والاول يوجب التسلسل فان ذلك لا
يجري على تقدير كونهما عقليين لانه ليس
موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا
على معناهما الاصطلاحي خلا محيص عنه الا بان
يراد بهما هذان المعنيان وهو مع انه خلاف المصطلح
غير الدليل الثاني فلا يدفع قوله بعين ما ذكرتم من
ايراد المناقشة انما اوردها على ذلك الشارح واجاب
عنها بانه تسامح في مخالفة الاصطلاح و
في اللفظ وهو ما ذكره الشارح
بعينه فلا ايراد عليه
ملا لال

غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفا بكل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته و وجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن قوله فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره و هو الممكن اولا و هو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني و هو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان متطابقان ذلك البسيط وانه ضروري فان مطابقة احدى المتغايرتين لشيء تنافي مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه معتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك لا انفلك بالصور الخيالية كالمنقوشة على الجدار والمتماثل في المرآت فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد ان تعقل النفس صورة مطلقة الجنس بخصوصه واخرى لسابقه وهي نوعه واخرى تطابقه وهي جنسه الثاني ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في مهية ذلك الشيء لان كل مهية لها سواه مقتضية لا مكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في مهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره في مهية من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوع بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين الثالث ان الواجب لا يكون جزء من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع متخصصا واحدا و ذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخ اما ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول مح لان الواجب مستغن عن غيره لا يمكن حلوله في غيره والمستغني عن غيره والثاني ايضا مح لانه لو كان المحل هو الواجب فهو مستغن عن الحال فيكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة بل غاية ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم لو كان الجزء الحال في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزء مساديا وحل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصور النوعية للمواليد الثلث

قوله اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الاول الاجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فقط واما الثاني فلعدم التحقق موجودها واحدة ومفهومها اثنان فوجودها عين ماهيتها وايضا قد ثبت ان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما مر ومعنى ذلك انه تشخص بسيط لا يحلله العقل الى ماهية و تشخص ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن من حيث هي ماهية موجودا بل احتاج الى امر اخر به يتحصل تشخصه فلا يكون وجوده عين ماهيته ولو كان هويته بسيطة ولكنها غير وجوده لاحتاج في اتصافه بوجوده الى علة فاما ان يكون علته نفس الهوية او غيرها وكلاهما محال على ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء اخر اصلا سواء كان جزء له او معلولا له وعلة ثفعيد وجوده وصفا لغيره مثل ان يكون اساس الشيء موجود وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما قرر وتذكرنا المقدمات السابقة في كون تحقيق الوجود عين ماهيته ينفعك جدا ملا جلال قوله فلا يحصل منها حقيقة واحدة اقول ما يمنع ذلك والسند التركيب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها ماهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموع الى ان يبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في امتناع الحال كونه عرضا لاستغنى استغناء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان الجزء الصورة احتياج المحل اليها اما في وجوده او تحصله نوعا كما في صور المواليد

[illegible]

الوجود كما في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخيرة ينافي وجوب الوجود ظاهرا وبين ما ثبت من ان تشخص الواجب عينه ملا جلال

رد

ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا تزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة والصفة تفتقر الى موصوفها الذى هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشئ على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام فى هذا الوجود كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل بان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره فى وجوده الى الغير واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نسلم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نسلم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر الى الغير خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتى انه لا يتأتى ذلك هو الوجود المطلق كلا منافى وجوده الخاص لانا نقول لابد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان الوجود خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصودهم الاصلى لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا الا يتحقق مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التى يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضى امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التى قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضى الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء فى اثبات هذا المطلب وقد لخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلابد ان يتصف به فانه فى نفس الامر ان لم يكن موجودا فيها واتصاف الشئ بالوجود لابد له من علة بها يصير متصفا بالوجود وينتقل الكلام الى الخ ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيئ مال بعض متأخرى المتكلمين منهم المصنف الى مذهبهم اقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف الشئ بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشئ بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك الشئ متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شئ بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان ترجح احد الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاى حاجة الى العلة وترجيحها وما يقال من ان الواجب يقتضى ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف

قوله انما كان ذلك اذا كان المفتقر فاله عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية يقول اذا كان الوجود صفة لذاته سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته فى نفسه فلا يرد عليه ما اورده ملا جلال

قوله وايضا افتقار الوجود الى الماهية اقول هذا عجب لجليل من النظر وما يرى اى من هذه العبارة وانما التخصيص الذى يحقق وجوبه كون عين الماهية كما مر تفصيله ملا جلال

قوله كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود اقول قد عرفت حقيقة الحال ملا جلال

قوله المحوج الى السبب هو الامكان اقول كما ان افتقار الشئ فان ثبوته لذلك الشئ واتصاف ذلك الشئ به او كونه هو هو ما ثبت فيه يغنى امرا يستغنى عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج الى الجعل لانه انسان وكونه امرا اخر يحتاج الى علة وذلك فكم فان تخلل الجعل بين الشئ ونفسه ممتنع بالذات فاما كونه شيئا امرا يحتاج الى سبب بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجوب الوجوب عينه حتى يستغنى فيه عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان يكون بالذات عن ذاته فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير ملا جلال

قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا اقول اتصاف الاربعة واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علة ذات الاربعة ولما يجرى ذلك فى الوجود لما مر ملا جلال

قوله اذا تمهد هذا فنقول اقول قد عرفت انه على تقدير كون الوجود وغيره لا يكون واجبا بذاته ملا جلال دوانى

بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعم لا يكون اثارا له وانما
يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب
غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما
سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في
الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد
الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللا
عروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض ورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض
وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف ويحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب
هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون
كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو مح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايض وان كان
هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد
لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء
مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في
الوجود ومخالف لها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغاير الحقيقة الخامس ان كان نفس
الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزء للواجب وبشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون
الكون فمح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فهو مح
ضرورة امتناع تركب الواجب وخارجا عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب و
الجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب
هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان
ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود
المطلق لا ان ذات الواجب ليس بوجود خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب
والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس
بمعلوم ايض فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول
الوجود المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الواجب الخاص الذي هو عين حقيقة
الواجب فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق و
كذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كك وانما يلزم ذلك
ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص

وهو

قوله
ولهذا قال
بعض المحققين صفات
الواجب تعالى لا يكون اثارا له
اقول اذا كان امتناع عدمها لكونها من
لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات
فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ههنا علم ان ما ذكره في
معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته
بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم
الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا
كان الوجود غيره فيكون
وجوب اتصاف
الماهية به
اما لكونه مقتضاها
بالوجود فيلزم
وجوب اتصاف
كل شيء بالوجود
او لكون اتصاف
تلك الماهية بالوجود
فيكون منشأ الوجوب
خصوص الماهية ويعود
المحالات لا يقال خصوص
الماهية معتبر في خصوصية
الاتصاف من غير ان يكون
له دخل في منشأية الوجوب
حتى يكون الاتصاف ممكنا واجبا
لذاته لانا نقول لما توقف خصو
صية الاتصاف على خصوصية الما
هية كان وجوبه متوقفا عليه في الجملة
فلا يكون واجبا لذاته فتامل طاجلال
قوله ويحتاج الواجب الى عدم نفسه
اقول فان عروض الوجود للماهيات
مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء
او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء
علته وينتهي الى انتفاء الواجب هذا توجيه
هو من يف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود
بالنسبة للماهيات هو الواجب لكن يجوز ان
يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضا للما
هيات التي تصلح معروضات له فيكون انتفاء
العروض في الوجود الواجب لانتفاء الماهية التي
يمكن عروضه لها طاجلال
[illegible]

وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات البارى نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد
الواجب ولا تما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق والمص اجاب عن الوجه الاول واكتفى به ليقاس عليه
الباقى السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بيّنا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر وعلى هذا بنيتم كثيرا من القواعد كاثباتكم
ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان
تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضى وليس هو
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا يقال لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هى تمام حقيقة الوجودات
لزم التباين الكلى بين الوجودات ضرورة تفاوتها لا اشتراك فى ذاتى اصلا لامتناع تركب وجود الواجب
واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض
فلا نم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل فى مفهوم الوجود لا يقتضى تصادقها وان اريد عدم التشارك
فى شئ اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك فى تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفى الاشتراك
فى عارض هو مفهوم الكون فيجوز اختلاف جزئياته فى العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس و
غيره مع انه يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة
الحقيقة بحيث يقتضى وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل فى
صدق المفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب لذاته اضافة تقتضى فى الواجب
طرفين احدهما المهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية للوجود فيكون وجوده زائدا على مهيته
والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها اما هذا
التقدم بالوجود فهم لم لا يجوز ان يكون المؤثر فى الوجود هو المهية من حيث هى هى فيتقدم بذاتها لا بوجودها
كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون مهية الممكن قابلة لوجودها
والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكرتم بعينه ورده المص بان الكلام فيما
يكون مؤثرا فى الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير المهية من حيث هى هى فى الوجود
غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشئ موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدءا للوجود مفيدا له والنقض بالقابل
ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود
لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطى الوجود قيل لا نم ان
المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك المهية تقتضى
لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب
بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا

من ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلى وقد مر هنا الكلام عليه وتحقيق الحق فيه بلا اطلال

يعقل تاثير المهية الا باعتبار وجودها الا في وجود نفسها او في وجود ما غيرها وحاصل [illegible] عن النقض شرح
الاشارات بان كلام الناقض مبني على تصوره ان لماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود
يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون
في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان
العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف
المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود
وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان المهية
انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
في العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو
فرضنا ان المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة
عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد
بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي
ضرورة ان المهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا
نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض
وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد اما اولا فلانه يكون قوله
ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا محضا لا مدخل له في الجواب واما
ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم
العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسب العقل فليكف في تقدم العلة
الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية
الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود
وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في مهية واجب الوجود فنقول
ح لو كانت مهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لمهية الواجب
متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقلا قبل وجوده وهو محال لانا نقول معنى
تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي
لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها
الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجوده
الواجب عاقلا على ان اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقلا ولا محذور فيه هذا وقد استدل
بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لان
ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير الواجب

فاعلا

فاعلا لوجوده والتالي بظم لما سيجيئ من بيان استحالته واجيب بانا لا نم استحالة كون الشيئ قابلا وفاعلا
وسيجيئ الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى الهية احتياج العارض الى المعروض
فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب
ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات مكانه ومنها انه لو كان للواجب مهية ووجود فان كان
الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في
تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه الى المهية فان قيل الوجود الخاص محتاج الى الوجود المطلق
ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك
تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول نمنع احتياج المهية في تحققها الى
الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب
تعالى غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه
الى الغير فهو ممكن الوجود اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه الثاني كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير
للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها
قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو
في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ
لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيئ من الممكن بواجب
فلا يكون شيئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا
عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب تطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان
ان الوجود امر به يكون الشيئ موجودا ويصير متحققا وليس كك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر اذا
فان الوجود والتحقق وكون الشيئ موجودا وكون الشيئ متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل
على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض
مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم
التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الوجود عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى
لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهوم لزم كون
ذات الباري تع نفس العدم والا لزم تركبه مع كونه لزوم معدوما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا
بان الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما
ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تع عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا
خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا تخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم
لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون
ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات تع عما يقول الظالمون علوا

من
وجود
العاقل
بالذات
مغاير الوجود
وينسب اليه
الوجود نسبته
الامور الخارجية
الى معروضاتها
فهو ممكن بخلاف ما هو
الوجود القائم بذاته
كما مر تفصيله طالع لك
قوله فلا مخلص عن لزوم
كون ذات الواجب عين
كل من التجرد والوجود اقول
انما يلزم ذلك لو كان معنى كون
هذه الاشياء عين الواجب
ان كلا منها كنه ماهيته وكيف يتاتى
عن عاقل ان يقول بكون كل من العلم
والقدرة والارادة مع اختلاف مفهوماتها
كنه امر واحد بل مع ذلك انه بذاته مصداق
حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيئ تفصيلا
انتهى ولا سبيل في ان لا يراد على ذلك شيئ مما ذكره
ولو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارة لكان مفهوم
الموجود المطلق اولى بان يكون واجبا فكان الواجب
عين الوجود المطلق المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك
ملا عبد الحليم رحمه

٥٨ كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تحققه او ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحتاج قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فلان الامتناع حصوله فيما اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج اي هو من الموجودات الخارجية وعارض للمهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما على صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها انه لم يقم بها لم يكن تلك الماهيات كلها في الخارج موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود اخر ولزم التسلسل وكان قيامه بالمهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهتاهما يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض المهية على ثلثة اقسام فمنها ما يكون عروضه لنفس المهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات اولى والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للمهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى

قوله وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق اقول هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان وان كان له من حيثية اخرى مطابق في الاعيان فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل

الوجود

امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزئها المشترك او المميز او لا
هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان
العقل لا يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود
في العقل كلي يصدق على كثيرين ونافى لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية
عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية اولى ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة
الى الماهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في
الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول
آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف الماهية بالوجود
ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما تكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المص على ما نقلناه من شرح الاشارات فيلزم من هذا
ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان
اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو
الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك
حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية
وللعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا
ليس بموجود او لا ترى ان له ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق لما في
نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما الغيرهما بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشيء منهما اتصافا
بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور
بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم ولا استحالة فيه في تصور النقيضين اذ اجتماع
صورتي النقيضين في العقل ليس جمعا بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع
الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة
احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل القاعدة السالفة
وهي ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل
فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا بمتنافيين هف واجيب بان اعتبار
العقل اياهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت
لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة العقل اياها
منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصورة الثانية وليس لا ثبوت الصورة
في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها
فيه احتياج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا

قوله وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر
اقول
ان كان اتصافها
بحسب نفس الامر فاما في الخارج
فهو خارجي واما في الذهن فلخصوص الوجود الذهني
مدخل فيكون من المعقولات الثانية ثم نقول اتصاف
الشيء بامر في نفس الامر ان وجب ان يتأخر
من اتصافه بذلك الوجود
لزم ان لا يكون نفس
الامر ظرفا
للاتصاف
بالوجود في
نفس الامر
والا نقض
وسقي [illegible]
بامر لم يتم الدليل على
ان الاتصاف بالوجود
الخارجي ليس في الخارج
ولا محيص عن ذلك الا بان
المعتبر في الوجود الذهني هو
ظرف الاتصاف ان يمتاز المو
صوف بحسب ذلك الوجود عن المو
صوف والماهية لا يمتاز بحسب الوجود
الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود
الذهني لكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر
بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر
الماهية بدون ملاحظة الوجود مع كونها الماهية
في نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود
في نفس الامر ان كان غير ممتاز عنه بحسب ظرف
الوجود في نفس الامر ايضا فليتامل جدا ملا جلال
قوله والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي
اقول الموصوف بالجنسية مثلا ايضا ليس هو الماهية
الموجودة في الذهن على ان يكون الوجود معتبرا في الجميع
فان وصف الوجود عرضي وقد عرفت منشأ الاشتباه
واذا تحققت ذلك انكشف لك حقيقة الامر في
كون العدم والجهات الثلث من المعقولات
الثانية ملا جلال [illegible]

استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع

الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة

منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون

لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول بان الموجود

في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب

التحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر

ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كان من القضايا والا يلزم من وجود

شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او

تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين

المستحيل وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستلزم ثبوته

فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل

بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم

اي عدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتخيل المعدوم المطلق

في الذهن ويعقل اي يلاحظ بعنوان المعدوم مطلقا وهو ثابت باعتبار اي معدوم مطلق لكونه متصورا

بعنوان المعدوم مطلقا وثابت في الذهن ومتصفا بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيهم للثابت باعتبار اي بحسب

فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدوم مطلقا وقد مر ان هذا لا يجمع

النقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم

على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه بعينه في الذهن وهي انه لو صح

ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط

واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا

فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق

ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه

غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور

ولا تناقض مع اختلاف قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض يعني ان المعدوم المطلق يتصف

بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت

والا لزم التناقض لاتحاد الجهة فهو ذي العبارتين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء

تقسيم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس

بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى اقسام لا يكون بدون تصور الاقسام والحكم على امرين بانهما متمايزان

لا يكون بدون تصور ما حكم عليهما فيتصور ما ليس بثابت في الذهن وان تضمن ان يكون ما ليس بثابت

قوله اي عدم المعدوم مطلقا اقول القرينة على هذا التفسير قوله فيهم

فى الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ذلك ليس باجتماع النقيضين وفى بعض النسخ بدل قوله

وبهذا ينقسم الموجود قوله وبهذا انقسم الموجود وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود فى الذهن ليستقيم الكلام

ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعى ان يكون لكل من المتمايزين هوية

فى العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزام ذلك ان

يكون لما ليس بثابت فى العقل هوية عقلية وذلك مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اى الحكم بامتياز

احد الشيئين عن الاخر لا يستدعى الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل ان يحكم بالامتياز بين ما له هوية

فى العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض له اى لما ليس بثابت فى

الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعنى قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت

باعتبار اخر كك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور فى ذلك

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اى الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا

الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج فى صحيحه يعنى اذا كان طرفا الحكم موجودين فى الخارج تحقق

هناك نسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو

المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية مطابقة للنسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس

النسبة لا لوجودها والا اى وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعنى لا يجب فى صحة الحكم مطابقة للخارج اذا

حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتبارى او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او

اعمى اما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون

الموجود الخارجى ثابتا لما هو امر عقلى لثبوته له فى الخارج اقول المراد بالحكم فى هذا البحث هو الحكم الا

يجابى على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين فى الخارج

فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية فى الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم

بالامور الخارجية على الامور العقلية سلبا يجب فى صحته التطابق بين النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا

كان الطرفان موجودين فى الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين

فى الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما فى قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد

الا فى الخارج فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف فى الخارج بالامور العدمية و

ان انتفاء مبدأ المحمول فى الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجى فان صدق شئ على الاخر ايجابا

بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد فى الخارج لا ينتسب اليه فى الخارج شئ اصلا

ولا يتوقف على وجود ذلك الشئ قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما فى قولنا الانسان ممكن فان

الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود فى الخارج وكما فى قولنا الامكان اعتبارى والحكم

فى هاتين الصورتين بمطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود فى الخارج فلا يمكن ان ينتسب اليه شئ

فى الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين فى الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج

علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصحة وفساده فلا بد من امر اخر يعلم به صحة الحكم
وفساده فلذلك قال بل يكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما
لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم
من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك و
اخبار المخبر على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان
تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته
لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو
باطل قطعا وايضا قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه
فبايهما تعتبر المطابقة اقول هيهنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان
يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما
في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما
ذكره المص ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح
منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد با
لخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا
كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان
قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج
عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت
صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا لكانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه
العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر هيهنا في مقابلة الخلق ويراد
به عالم المجردات واعترض بان ما ذكره من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس لنا
واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا
وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر
اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر
غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه يستلزم ح وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق فيه
وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل
اجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه
وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في
العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه

العقل
الفعال على الوجه
ادق الحفظ والتصديق
ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك
البراءة عن الشرور انتهى اي من توابع المادة لايق ٦٢
لا معنى للعلم الا حصول مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما
به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث
التصور واستلزامه لحصول التصديق
مم والحاصل ان الخزانة
انما يحفظ
المعاني
التي تتعلق
بها التصديق
وذلك يستلزم
تصورا ولا يلزم
منه حصول التصديق
بها فتم ملا جلال
قوله واعترض ايضا بانه
يستلزم اقول تم فان
المطابقة لا تستدعي المغا
يرة بالذات كما مر تفصيله
ملا جلال قوله لما
ذكرنا اقول من ان كذب الحكم
لا يقدح في مقصوده لان مقصوده
ان العقل يتصور كل شيء وقد يجب
التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا يخلو
هذا الغرض لصدق الحكم وكذبه ملا جلال
قوله بل لكونه عينه اقول فيكون صدق الخبر
اعم من كونه بنفس الامر او مطابقا له مع انهم لم
يفسروه الا بالمطابقة فيجب ارتكاب عموم المجاز في
التعريف والتكلف يستغنى عنه بما ذكرنا على ان
في كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ما يفهم منه ان
علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو
حق بمعنى انه الواقع الى المطابق للواقع ملا جلال
قوله ولا كذلك الواجب اقول ان اراد ان علم الواجب
يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل
بمعنى اخر اتجه عليه انهم فسروا
الصدق بالمطابقة
وان
اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب يرد عليه انه خلاف
العالية باسرها نفس الامر ملا جلال الدين دوانى

الكلام كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله والعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث
الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما في ساير المتناقضات كذلك
قوله وانما حكم الذهني متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه
هف فاجاب بان صدق الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون
الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك
الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله
الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده
واما ثانيا فلانه بعد ما بين بانه يجوز ان يكون مر اما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز
ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه وجود واما ثالثا فلان المتمايزين هما
الثابت في الذهن وغير الثابت باعتباره فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز الخارج ان يكون كل من المتمايزين
ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه الا ان يكون ما ليس
بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو مم
فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يجعلان روابط بهما المحمول قد
سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره هيهنا ليبني
عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على
الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت الموضوع وقد يكون
سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي
اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين
وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقة ومعنى
الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا فقيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود
انها لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود
لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت هي عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا
بحسب الوجود تحقيقا وتقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك
في الوجود بل ربّ موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والاثبوتي
والامكان اعتباري ومفهوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع
ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي انيا ولمثال هذه
القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن
الا الحاصل فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات

قوله
وحقيقتهما اد
راك ان النسبة واقعة
اقول الاولى ان يقول اذعان وقوع
النسبة او لا وقوعها لئلا يدخل فيه الشك والوهم
بل التخييل ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور
بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما اشتهر
من انه وهذا صحيح وهذا النوع من
الادراك لا يتعلق
الا بمعلوم
خاص هو
ان النسبة
واقعة او ليست
بواقعة بخلاف
التصور فانه امر لا
حجر فيه يتعلق بكل شيء
حتى يتعلق التصديق
ملا جلال قوله ومعنى
الحمل ان المتغايرين مفهوما
فكل قد يطلق الحمل بمعنى الحكم
الكلي وهو الذي مر تفسيره وقد
يطلق على متعلقه وهو المراد هيهنا
ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما
بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعني وقوع
النسبة وقد ترك القسم السلبي لشفاه
بالاصل ولما في تعريفه على وجه يتناول
الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول
والذات بالموضوع كما هو المعتبر في التعارف
ملا جلال دواني قوله فقيل يرد اقول حمل
القائل الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه
بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود
والا لجاز حمل السواد على الحركة وحمل الاشياء على ما صدق
هو عليه فلينفع ذلك ولكن نقول لما لم يتحقق الحمل الحقيقي
صدق المفهومات المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون
الشيء وصفا قائما عليه كونه هو بالاتحاد فيوجد شبهة الحمل
ظاهرا فانك اذا قلت ج وب متحدان فيما
صدق عليه كان هذا حكما على شيء واحد
بانه يصدق عليه ج وب
معا فيقول
الشاك
هذا الذات ان كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره
لزم اتحاد الاثنين ولا تنحسم مادة الشبهة الا بان يقال هما متحدان في
الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتي تحقيقه ملا جلال دواني

المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا يعني قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما

صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان

قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون

جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم

المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام

احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام واستدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا

تقريره ان يقال ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير

لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر ففي قولنا كل رومي ابيض لو

لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم

يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف

الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به واذا اجتمع الشيئان عند قيام احدهما بالاخر يلزم قيام شيء بما ليس

متصفا به وذلك جمع النقيضين تقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا

كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن

بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين

بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نسلم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم تناقض

شيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم

ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم

الاعتبار واعتبار العدم قيل بانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيانه امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك

ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيته من غير حاجة الى بيان وان كان

صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود

للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يقال

اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون

ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية

يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك محال لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين وبوجود واحد

مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك والوجود لا يكون

ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا ممنوع فان الوجود كما سبق تحقيقه

ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها

بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على

سلب الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن الا بتميز تلك الماهية عما سواها

مى

من المهيات والا لم يتعين تلك المهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت
موجود فالمهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود
عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن مهية
لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها و
ثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن المهية نفي المهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان
هنالك امرا متحققا هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه
ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن
المهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية
من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه تحقق
هنالك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة
في زمان كونها محكوما عليها وهما لا ينافيان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة و
اعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق و
الذهني عن مهية من المهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك فيهما المحتاج الى دفعه والحمل والوضع من
المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل فيقال الان على افرادهما بالتشكيك
فان حمل الصفة على الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع
فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوصفية من عكسهما وليت الموصوفية ثبوتية والاتم
قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة قد نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا
بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد ولا كالجسم وقد يكون موجودا
بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كاللاانسان
الصادق على الفرس والقريب لاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان
والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجاز فان
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان و
للموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في
الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت
موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود
الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان
قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة
او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لانا نقول وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلما يوجد في الذهن فوجوده الذهني ثابت

وجودها بعينه لامتناع الحكم على المجهول المطلق فالشبهة في سلب الوجود ايضا باعتبار قصده مطلقا قوله لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اقول اراد بالسلب هنا الا وقوع لا الانتزاع كما في العبارات السابقة و في قوله وهما لا ينافيان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة مد ظله قوله لعلم ان ارتسام المفهومات اقول هذا مبني على تردده فيه هنا الاصح فيلزم تردده في الفرع ايضا ظاهر ما وقع له التزام كون الحكم عن العدم تطفلا كما مر في فواتح الحواشي وهذا كونه اليه هناك من تجويزه بعض الاحتمالات التي فيها مندوحة عن هذا الالزام مد ظله قوله والحمل والوضع من المعقولات الثانية اقول يشبه ان المصنف اراد ان قول الموضوع والمحمول على افرادهما بالتشكيك اطلاقا للمبدء وارادة المشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما ان قول الحمل والوضع على افرادهما بالتشكيك كما صرح به المصنف فخلاف الظاهر مد ظله قوله وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه اقول على قول من ينفي وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم والفرس واللاانسان والاعمى فان جميعها غير موجودة عنده بل ما صدقت هي عليه واما على التحقيق فالثلثة الاول موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان بالعرض لا موجود لهما اتحاد معها بوجه ما عرض كما عرفته غير مرة مد ظله العالي

لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ثاني واجب بان
مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود
المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الوجود في العبارة او الكتابة فلا
نعني به لفظ الفرس ونقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس
موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة
موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان
جعل ان الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجودا ابعد من جعل المحمول على الشيء
باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمى احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت
بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر
المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
الى امتناعها واختاره المص وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة
في هذا المعنى ونبه عليه قصة ابراهيم عم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول
المعارضة وهي ان يق لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة
ويساق الكلام الى اخره لا يق الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي
على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يق يمتنع عوده في معنى لا
يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار
في الحكم بصحة العود بان يق معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب
في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية
اليه على ما ذكرتم لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة والا لم يتم دليلكم هذا الثاني النقض و
هو ان يق ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على انه لا يصح اصلا
حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا
شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين محال وشريك
الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في
الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يق لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة
العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها ويحكم عليها لا يستلزم
امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم

هو ذات ثم جعله الوجود والكمون يق بالاعادة
الا ان يقال
من وجوه اخرى فانا
لا نسلم ذلك ولم يجعل المعدوم
في حال العدم ذات ثابتة لم يكن احدهما دفعين
مستقلا ان يكون قد كان له آ وهو الوجود ان يعود
دون الحادث الاخر بل اذا ان يكون كل واحد
منها معادا اذا كان المحولان
الاثنان يصيران
كون شيء
صورها
مع كل واحد
منها غير نفسه
الا مر فان استمر موجودا
واحدا او ذاتا ثابتة دا
حد ثه كان باعتبار الموضو
ع الواحد القائم موجودا
او ذاتا شيئا واحدا وحيث
اعتبار المحولين شيئين اثنين فاذا
فقد استمراره في نفسه ذاتا ووجودا
يفي له اثنينية الفرقة لا غير فلا
وليس فيه استدلال على امتناع
العود بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره
والشارحون وكيف يتصور من عاقل مثله
هذا الاستدلال بل محصله ان اعتبار العدم
عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون بين
نوع الوجودين والعدم شيء واحد العدم يحفظ
الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستانف
المعروض خصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه
ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان
المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا
فهو مبني المسئلة التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور
مع فقد الاستمرار لا يستوجب الاثنينية الفرقة والظ ان
ذلك مقصود المص وكلامه ظ الانطباق عليه من غير كلفة
فان ظ قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق
عليه الحكم بها فيندفع عنه تلك الايرادات
المبنية على ما قرره بعضهم
ينبغي ان
يق المعدوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بسبب الذهن فليحفظ
ومدعيه بسبب ذلك الوجود ويندفع بان الموجود في الذهن بحقيقته
هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود
الخارجي بمعزل عنها مع التجريد عنه فلبيت اياه معلم بالعقد فتدبر فلا

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس هوية ثابتة في الجملة اي في الذهن فهو تم وان اراد انه ليس
له هوية ثابتة في الخارج فذلك يتم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يتوجه حجة عليهم
اما عندنا فنسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية
بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس في زمان من
الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ايضا تم لان للمعدوم في زمان كونه موجودا
له هوية خارجية في زمان كونه واما ان يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لا دائما فذلك
مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز ان يكون
الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد
والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفهوم ان المعاد هو المبتدا بعينه وتخلل
شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال
ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء
العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا لدل
على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في
طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم الخلف في
الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة
ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء
مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع التفرقة والامتياز بين
المبتدا والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدا من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدا والامتياز
بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة
واحدة انه مبتدا ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التخلف في
الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدا والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن
اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلاثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث و
يجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من
العوارض التي لا مدخل لها في التشخص قوله وايضا فانه استدلال لا يعقل تعين لا يجتمعان في الصدق لان الوقت
ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدا
والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم [illegible] لان اللازم انما هو اعادة
العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه بانه يندفع عنه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان

ان يكون ما هو معاد وليس له حالتان اصلا و قول ملخص لقضية الوجب الحدلى
هذا
منقطع ولما كان
الشيخ يدعي بداهة المذهب
لم يبال بتكثير بعض المقدمات المسلمة
التنبيهية في صورة المنع طالما كان قوله
وايضا لو تم هذا لدل اقول لا يخفى ان الذات مستمرة
في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء و
نفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار
وجوده في الزمان الاول
وبينه
باعتبار
وجوده في
الزمان الثاني
لان السابق
شيء الزماني
واللاحق بذلك
الفرق انما هو الزمان
بالذات والشيء
حصوله في الزمانين
بواسطة لا نفس الذات
من حيث هي لانها مستمرة
فتدبر طال ظلاك
موجودا قبله وبعده احتاج في القبلية والبعدية الى
زمان اخر بداهة فيلزم اعادة
ذلك الزمان ايضا بعينه فيعاد ذلك
الزمان من المشخصات فاذن يكون
الفرق بين الزمان المبتدا والمعاد
بالقبلية والبعدية اللتين هما وقوعها
في الوقت السابق واللاحق والمنافاة
بين كون الوقت من المشخصات وكون
المبتدا في زمان سابق والمعاد في لاحق لو
ثبت فلا يضر لبطلان ما يتفرع لان الاعادة تستلزم
القبلية والبعدية اللتين هما وقوعها في الوقت
السابق واللاحق كما مر انفا فاذا كان كون الوقت
من المشخصات منافيا له وقد وضع ان الاول حق
فيكون الثاني باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه وهو الاعادة
وهو المطلوب فتامل جدا طال ظلك العالي
قوله لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض اقول الفاضل
اراد بالعوارض العوارض المشخصة كما يدل عليه دليله و
المغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع
احتياج الزمان الى زمان اخر
لان ذات الزمان
الواحد
موجود قبل وبعد على هذا التقدير طال ظلك العالي حرره الفقير [illegible]

لكان للابتداء معنى ما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتأخر ولا يتصور
ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم والتأخر
بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على غيره بحسب الذات
غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض آخر منها ويلزم ما عاد نقلنا ذكرنا ويلزم
التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه
الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى سفسطة وما يقال من انا نعلم
بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان الثاني فذلك انما
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فوقف نوعا ان كان الامر على ما زعم فلا يلزمني
الجواب لان غيري من كان يباحثك وانت غير من كان يباحثني فتنبه التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم
التغاير في الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ [النفيه]
دائما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبتدأ هو الواقع
اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى
لزوم التسلسل في الزمان وقد عرفت انه باق الزمان عند القائلين باعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود
له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله
بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا
في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء له فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ
فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق
بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب ان ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من
قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا
المعنى محال اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا
لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد
ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال على هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فكيف يعلم
انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدأ لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما
يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في
الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ثم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم
بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا
لم يوجد ابتداء لما كان من [...] الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يختلف ولا يتخلف بحسب الازمنة
ولا لامر ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المصنف بقوله والحكم

قوله
ويحكى انه وقع
هذا البحث اقول ما يحكى
في الاسولة التي سالها بهمنيار عن
الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على اتحاد الذات
في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى
الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على اسئلة اخرى
سمعها عن الشيخ كلاما فقال الشيخ
يكفيني المسموع منه
مع تجويزك
تبدل الذات
فاعلاك
وكذا ولو سلم
فلا نسلم انا تقول
ان اقول لما كان
تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض لذاتها
كما تقرر في موضعه فلو كان
الوقت لزم ان يكون متصفا
بالسبق لكونه مقتضى ذاته
وان كان متصفا بالمسبوقية
ايضا لعرض الاعادة فيلزم كون
الواقع فيه مبتدأ لكونه واقعا في
الزمان الاول ومعادا لعروض الاعادة
فاعلاك



بامتناع العود لامر لازم للمهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بطريان العدم
هذا الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم امر لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع
هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب
الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان المهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك
لانه كما لا يكون المهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم كذلك لا يكون الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لانه جواب المنع في التحقيق منع
وسند له حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لمهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها
ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا
يجوز ان يكون سبب الامتناع وصفا للمهية المعدوم الموصوف بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرء
عليها العدم ويتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لامتناع المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل
ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه تمثيل
فهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص اذ قد يسند المنع بان ماهية المعدوم من حيث
هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من امكان العكس امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد
عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مط قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداء
واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجود
اي المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في المهية يجب اشتراكها في هذه
الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان
اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مط ومغاير للوجود في الزمان
الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا او المطلق والمغاير واجبا وفي تجويز هذا
الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان و
يقتضي لذاته وجوده في زمان اخر واغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان تكون
ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى
صانع يوجدها انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا
الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود
مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مط والامكان عن لا اقتضائها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز
الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا

قوله
وقد يسند المنع
بان ماهية المعدوم اقول
لا يخفى ان هذا عبارة اخرى عن تغير
تخلف ما جاء ل
دوانی

منه

في زمان اخر او بالعكس وممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان اخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا
يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود
المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع
اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا انقلب
عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب
وكذا العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المتقيد بل لا يمكن اتصافه
به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا
باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات
الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم
قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت
له ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق
بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل
ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين
القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
اجزاء الازل فيكون عدم منعه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم
يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز
اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته
فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع
واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود متقيد
بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا
يمنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في
اخواته ونظائره على ما تقدم فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الخ لا تعلق له بكلام
هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجودان امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان
حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضيه الوجود المبتدأ ايضا لذاته ذلك الامر بعينه
وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك فلا
يلزمه شيء من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجودين المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج

قوله فنقول هذا القائل القول وقعت الشبهة المعتمدة
عند القائلين
لم يات بها لجسم مادة
الشبهة اذ لا اخفاء في ان مقصود ٧٠
القائلين انه لو جاز ان يكون الشيء بعد طريان
العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما فيه في التقرير
الاول لجاز ان يكون الحادث في
زمان عدمه ممتنعا
في زمان
وجوده
واجبا
وايضا لو
جاز كون
الشيء ممكن
الاتصاف
بالوجود الاول
ممتنع الاتصاف
بالوجود الثاني كما قرر
في التوجيه الثاني لجاز
كون الحادث ممتنع الا
تصاف بالوجود في زمان
عدمه واجب الاتصاف
بالوجود في زمان وجوده فان
العلة المذكورة في الوجهين جارية
فيه الا انه صرح في قوله لان الا
شياء المتوافقة في الماهية الى قوله
ولو جوزنا وكان حق العبارة ان
يقول لان الاشياء المتوافقة في الماهية
بحسب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة
ايا او قوله ولو جوزنا الخ معناه انه لو جوز
كون الشيء ممكن وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده
الثاني بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل ذلك
في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه
واجبا وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين
والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع او في
المحمول وحكم باختلافهما في الامكان والامتناع
يجري في الحادث الا ان ظاهر عبارته اشبه
بالابتناء على الوجه الاخير والله
بحسب مادة الشبهة ان
حتى لا يمكن
كون
الحادث مقتضيا وجوده في زمان وعدمه في زمان
[illegible]
ينفك عنه فكان موجودا في ذلك الوقت دائما الخ
جلال

يجوز

فيجوز ان يقتضى مهية المعدوم لذاتها عدم الاتصاف باحدهما يعنى الوجود المعاد ولا يقتضى عدم الاتصاف
بالاخر ولا ريب فى هذا ان لا يجوز ان يقتضى احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر اقول
ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا لخص وجرّد اطرافه يعود اما الى قولنا
ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى
قولنا ان ذاتا ما اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف
ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى المسبوقية
بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان
المسبوقية بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود و
الا لم يتصف مهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد
بهذين القيدين اعنى اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثانى نقول ذات الممكن من حيث هى لا يمتنع اتصافها
بالوجود وهذا ترى الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا
من احد هذين الوصفين اعنى اتصافها بالعدم ومسبوقيتها بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم
لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهيته من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود
الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة
الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها
زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هى عليها بالذات من قابلية الوجود فى جميع
الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم
المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المط وجزاه عنا خيرا وهو ان الاصل فيما
لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره
فى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على
الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة فى اى تقسيم كان لا يقيد بشئ من القيود
المعتبرة فى الاقسام ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود
حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهية من الماهيات بامكان
الوجود لان كل ماهية اما موجودة فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان و
تقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هى لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار
العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا المتن بعبارة اخرى وهى قوله وعروض الامكان عند عدم
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون باعتبار التعقل وقد يكون معقولا باعتبار
ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو اتصف شئ بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال
الامكان عن مهية الممكن وهو ممتنع لان الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك

الوجوب ايضا بوجوب لوجوب وكذا حتى يتسلسل الوجوبات والا لزم المحذور المذكور وهذه
الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم
والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه
ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم
والجواب عن الجميع ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب
سلسلتها ريثما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما
ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المراة
ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء
الاحكام عليها ويكون المراة ح ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس
للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المراة بصفا جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها
وربما لاحظ المراة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مراة
لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انها حالة بين الماهية والوجود والامكان بهذا
الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود وكانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومراة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون
الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر
نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني الماهية
والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مراتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها ايضا
كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه
الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته
الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظه مع ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به
واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يفضي الى اعتبار
وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من
حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين هذا
الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه
الملاحظات الثلاث تحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا
يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التسلسل في
سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا
الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه آلة لملاحظة العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم
من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار وقفا بنسبة الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبر
بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة

بينهما

بينهما اعتبر لزوما اخر بينهما فاعتبار اللزوم الاخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شئ منها بمتحقق للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضرورى فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه اذا لم يكن اللزوم الثانى امرا متحققا اى موجودا فى نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما فى نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول فى نفس الامر انتفاء الحمل فى نفس الامر غاية ما فى الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا فى نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمى على شئ فى نفس الامر لجواز صدق المفهومات العدمية فى نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى فى الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت فى الذهن كانت متصفة بالزوجية فى نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن الثانى بان الضرورى هنالك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات فى نفس الامر بل كون احدهما لازما للاخر فى نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا فى نفس الامر بيّنا. واعلم ان هذا السؤال والجواب كليهما يجريان فى جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضرورى فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف مهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شئ ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا فى نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول فى نفس الامر انتفاء الحمل فى نفس الامر والضرورى ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات فى نفس الامر بل كون مهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس فى سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم فى نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما فى نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما فى نفس الامر كان

امكان انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما وقد منع ذلك تصدى بعض الناظرين بمنع قوله لو لم يكن لازما جاز انفكاكه قائلا انما يتأتى ذلك لو كان اللزوم موجودا فى نفس الامر ولم يكن لازما اما اذا لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك كما ان السواد حال عدمه لم يكن لازما للسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا لفظه وهو مما يجب ان يرقم باقلام الانوار على الواح الارواح عفا الله عنه

متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في
نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا
لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا و
من ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك
البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس
الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدأ المحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك
وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدأ المحمول وتحققه في نفس الامر
لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية
في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع
وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال
من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا
كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا
فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس
الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من
هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن
الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في
الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه
جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج فلو
كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله و
لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
لا يستلزم ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء
التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا
اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير
الجواب ان الاولي قد يكون خفيا للخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية
لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا
يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون
احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته
وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه يحتاج الى

قوله وهو ان ما في نفس الامر يجب اقول ان اراد مطلق
المغايرة فهو وان تحققه ههنا بحسب الاعتبار وان
اراد المغايرة بالذات فهو ممنوع كما فصل
الكلام في مواضع فيما سبق
جلال
قوله
وكان الانسب
اقول هذا بناء
على توجيهه و
هو انه جواب
عن الاستدلال
على وجود الامكان
واما على ان المصنف
قصد تحقيق الاتصاف
بالامكان بحسب العقد
وبينه بكونه امرا عقليا
من الصفات التي تعرض
الاشياء في العقد وهي
المعقولات الثانية ومع تلك
اجزاء الكلام على السوابق
اللواحق احكام الممكن لا الامكان
ولا يتوجه عليه ما ذكر جلال
قوله وتقرير الجواب ان الاولي اقول قد
اشتهر فيما بينهم ان الاوليات جلاء
وخفاء انما هو لاختلاف تصورات
اطرافها كما يشعر به عبارة المتن وعلى
ذلك بنى الشارح الجواب ولك ان تمنع جواز
اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان بل
بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد
كيف لا وبعض الاشخاص يدرك الفرق بين
النظم وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما
اصلا وكذا في الالحان المنتظمة والمتنافرة جلال
قوله لما عرفت من ان استواء طرفي الممكن اليه اقول لا يخفى
ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت الاستواء
للممكن ليس بديهيا وليس فيه ما يدل على كسبية
تصور الاطراف في شيء بل
ربما كان تصور
معلوم
يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهيا

ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشئ خارج من اطراف اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات

قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت

فان العقل الى ما الوهم اميل والمتنور وعليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذيمقراطيس

واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر

لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه

في وجوده مثلا الى المؤثر ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثيره امر محال وذلك لوجوه الاول

انه لو اتصف شئ بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر

فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني

ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شئ بالمؤثرية لما

عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف بكاتصاف زيد بالعمى الثاني ان

التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان

المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم

جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشئ من الوجود والعدم غاية

الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما المحال هو

التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في موصوفيتها

به والكل محال اما في المهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند

وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري

فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير

المؤثر لما كان كذلك ومما يقرب من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم تاثير المؤثر

وسلب الشئ عن نفسه محال فيه نوع من الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما

فاذا ارتفع المؤثر في وقت ما وارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق

السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فقد عرفت انهما امران عدميان

بل اصلهما اثر الوحدة والجواب ان تاثير المؤثر في المهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل

اياها تلك المهية فانه غير معقول مثلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون

احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان المهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على

ما يحكى عن بعض انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل

المشمش موجودا ويقع في بعض النسخ هيهنا قوله ولحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة

اخرى حيث قوله وهذا بشاركهما بالنظر اليهما ايجب ما بالغير وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه

لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح

اثر الشيء والجواب انا لا نم ان العدم لا يصلح اثراً للشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز
استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في
العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري وكذا ان عدمه معلل
بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل الظاهر من حال العلة فالسبب في ذلك
لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم
الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود
المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب
عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك لم توجد حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة الى
حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يبقى عدمه
مستنداً الى امر ملازم لعدمها لجاز ان يبقى وجوده مستنداً الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى
الضرورة هنالك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى
المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال
بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال
بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد
معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة
هو الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء
فلا حاجة وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع
في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة
دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا
واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب هي منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة
المحتاجة الى الصانع فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر
تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لان المؤثر
ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا آخر متجددا لم يكن
التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي فهذا البقاء هو تاثير المؤثر
في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة ان افادة البقاء
للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس
بمحال ولنذكر توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان
حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني

سعد هذا الدليل ... الذي يقتضيه ان يحقق ان التاثير سواء
كان في الوجود الحادث او المستمر فهو تاثير في نفس
الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار لان
الحادث انما يفيده العلة الوجود
من حيث هو وجود
لا من حيث
وجود بعدما
لم يكن ولهذا
لا يصح ان يقول
ان شيئا جعل
وجود الشيء بحيث
لا يكون الا بعد العدم
فهذا غير مقدور عليه
لبعض ما هو مقدور واجب
ضرورة انه لا يكون بعد عدم
ولبعض واجب ضرورة ان
يكون بعد عدم فالوجود من حيث
هو وجود تلك الماهية مستفاد
من العلة واما وصفه وهو انه بعد
ما لم يكن فلا يجوز ان يكون من علة
نص على ذلك في الهيات الشفا اقول
تحقيقه ان التاثير انما هو بالذات في نفس
الوجود والوصف لازم له فلا يحتاج الى
تاثير جديد بل هو مستند ابتداء الى نفس المؤثر
لما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد
ذلك نقول العقل يحكم باستحالة تاثير المعدوم
في الموجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر
دون الوصف
اذ على التقديرين التاثير في نفس الوجود والوصف
اثر امر آخر لا يقتضيه واللازم عليهما استناد الوجود
الى المعدوم وهو ما يقتضي عنه صريح العقل وانت
تعلم من هذا التفصيل ان التوضيح الذي اورده انه
لا يفي لحسم مادة الشبهة فاحسن
تم ... جلال الدين

وما بعده من الازمنة ليس مقتضى فانه لا استواء نسبته الى طرفى وجوده وعدمه امر لازم فى حد ذاته فكما

استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وما بعده فكما ان اتصافه

بالوجود فى زمان الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل

الوجود والثانى هو اتصافه بالبقاء فهو فى وجوده ابتداء وفى بقائه محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود و

يديمه له وحاجته اليه فى حال بقائه كحاجته اليه فى ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى

على العالم الى آن لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب

عنها زال ضوؤه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو منهدم بان الكلام فى العلة الموجدة وليس البناء موجدا

للبناء فى الحقيقة انما هو بحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل

معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هى غير تلك الحركات

المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها ولهذا اى ولان الممكن الباقى مفتقر الى المؤثر فى بقائه

جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر فى بقائه غاية الامر انه ليس له

حال حدوث كالحادث الباقى فلا يحتاج الا فى البقاء بخلاف الحادث الباقى فانه يحتاج الى المؤثر فى الحالين

ايضا لو امكن اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم

اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان

وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد فى الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى

تمام العلة او لو امكن القديم الممكن وكانه انسب بما نحن فيه من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات البارى

تعالى على رأى ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار فتعين

الايجاب قلنا على رأى المتكلمين صفات البارى تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو رأى الحكماء والمعتزلة و

لا يمكن استناده الى المختار يعنى انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار

مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد

الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الموجود فى انهما بحسب الذات

فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا الا ان الحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا

كان القصد كافيا فى وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه

زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازى استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تأثيره فى القديم

اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد

فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اى لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سيأتى فى القدم

الذاتى لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سيأتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى عبارة بعضهم

من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات و

اما القدم الزمانى فيوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة

---

قوله اى لو امكن مؤثر قديم اقول القرينة على ارادة القديم ان

استناد

القديم لا يمكن الا

الى القديم ولا يتوجه على هذا ما

اورده السيد قدس سره على الشارح العلامة

من ان هذا التعليق لا يظهر فائدة اذ الغرض الكلام فى

الصانع تعالى بان يقال يجوز استناد القديم الممكن اليه

تعالى لو امكن كونه موجبا وغرضنا ان الترجيح

انما هو فى كونه تعالى موجبا لا فى

امكان المؤثر

الموجب فان

ذلك متحقق

عليه فلا فائدة

فى هذا التقييد

جلال قوله

يعنى انما قيدنا المؤثر

اقول اشار بهذا التفسير

الى انه ليس تفريعا على

ذلك الاصل فان افتقار

الممكن الباقى الى المؤثر لا دخل

له فى هذا الحكم اصلا وان استناد

القديم الممكن الى المؤثر هو الذى

يستند الى ذلك الاصل والتقييد

بالموجب لامر آخر وهو ما افاده بقوله

ولا يمكن استناده الى المختار عطف

على قوله ولهذا اجاز لا على جاز فقط

جلال قوله لما سيأتى قال الشارح

فى حاشيته هذا وعد بلا وفاء الا ان ما بينه فى

موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة ولا

يلزم حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره يتوجه

الا ان تكلف بحمل كلام المصنف على انه لا قديم سوى

الله تعالى ثابت بيقين لما سيأتى من حدوث الاجسام

والنفوس مع ان دليل وجود العقول متزلزل قوله

قوله فيما بعده ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة والا لزم

التسلسل بان المادة والمدة حادثتان لما سيأتى من

حدوث الاجسام على حدوثهما فلا

يستغنيان عنه بان تكون

سوى الله تعالى

حادثة

جلال

ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تع واما
المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة
القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية و
الموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة
للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة و
ان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة
في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه
المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره
الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان
في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق
في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت
قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تع صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم
هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تع صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما
كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم
قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات
القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تع بقوله لَقَدْ كَفَرَ
الَّذِينَ قَالُوا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وَمَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّا اِلٰهٌ وَاحِدٌ واما
غير ذات الله تع وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تع وصفاته مخلوق
وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية
بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع الاجسام
العنصرية هيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما
والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما
يكون مبدء الحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان
ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها
الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات وذهب المص الى انه ليس في الوجود
قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تع وادعى ان صفاته تع ليست زائدة على ذاته كما ذهب
اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة
ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تع فيفتقران ايضا الى مادة ومدة

قوله بالانتقال اقول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا نعم لو ... لهم ... انهم اثبتوا ... انتقال الصفات ... لعدم جواز ... والجسم ... لا يكفرون ... الجواب ... بالحقيقة ... ان الجسم والذات معلومان بامارات والتكفير انما يتعلق باثبات تلك الامارات لا باطلاق اللفظ وان شئت قلت انما كفروا النصارى باثباتهم قدماء مستقلة وهو كفر سواء سميت ذوات او لا والمتكلمون لا يكفرون لانهم لا يثبتون له تع ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ فتدبر ملا جلال

اخريين وننقل الكلام اليهما حتى يثبت لا يبقى معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة
سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود
حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمحال هو
الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا محال على راي المصنف وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل
وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده
وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له
شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن
عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما
اخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هنالك ان هذا القسم مبنى لابحاث كثيرة بين
الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه اخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى القبلية ليست كبعدية
الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع
البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة
شيء اخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء اخر فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم
لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض
القبلية امر مغاير لها وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا
للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض كك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا
بواسطة امر اخر فلا نم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا
مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك
القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح
مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح
يمكن ان ينقسم ويبقى قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو ويقال
قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزائه لا تجتمع في الوجود فان كل
جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى اخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية اضافة
بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان
عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل
فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم
ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو
ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة الانقسام
اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود

وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء واحدا هف وهذا مع انه لا
يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم
انتهاء الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم
لا يق عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي
لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما يق العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم
في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء لشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ
يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايض فانها لا اجزاء لها
في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها
بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي
على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار
والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها
بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة
بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها
عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا يقبل الانقسام اصلا لان كل ما يفرض
فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتاخرة متخالفة بالماهية
فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع
الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ
لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون
اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ح ايض من اجزاء لا يتجزى
لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها
للتاخر واما المادة ويعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة
او متعلقة ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان
عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة
وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث
لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل
عنه بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون
قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه معلل بالامكان وعدمه فيق هذا مقدور لانه ممكن وهذا
غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم
كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائم بها اذ ليس لها حالة قبل الوجود

٨٠

قوله لان ما ذكره انما يلزم لو كانت تلك الاجزاء موجودة
اقول فيه
نظر لانه كما ان اتصاف
الموجودات الخارجية بالاوصاف
لا بد له من علة كذلك اتصاف الامور
عتبارية باوصافها الواقعية فحكم العقل بتقدم بعض
تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجوده كما ذكره
ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها او
ان كان مطابقا للواقع
فلا بد لاتصافه
به من علة
قطعا سواء
كانت موجودة
او لا وسواء
كانت تلك العلة
موجودة او لا فان
كانت العلة ذواتها
وهي متفقة الماهية لزم
تساويها او مختلفة لزم
المحذور الاخر والاولى
ان يق هو بانها يقتضي او
ماهية المتوسط الذي يرسمها
يقتضي تقدم بعض منها في الا
رتسام على البعض كما ان القطرة
النازلة يقتضي تقدم رسم بعض
الاجزاء المعروضة في الخط المرتسم
منها على بعض وفوق هذا الكلام اخر هو
انه كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا
حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان
مقدار الحركة التي هي التقضي والتجدد ولا
حقيقة له سوى امتداد التجدد والامتداد لذاته
يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء
هي التقدم والتاخر لان كل امتداد كان استمرار
التقضي جزء منه بعض من ذلك التقضي ولا معنى
للتقدم والتاخر الا جزئين من ذلك الامتداد او
حدان مفروضان فيه ولا الكلام في انه لم خصص في الجزء
او الحد بالتقدم والاخر بالتاخر كالكلام في
انه لم اختص في الجزء من المقدار
بهذا الحد او في الحد
بهذا الوضع
المعين ولا شبهة في ان ذلك الجزء لا يختص بدون ذلك

حتى يكون هناك امكان محلا لغيره والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في
المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول
او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر
اخر كما انه لم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل
كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم
تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها
بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه
ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي وقد مر بيان فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي
فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك
مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى
الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على
ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء اخر كالبياض للجسم
والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر واما
الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق
وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو
كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك
الشيء موجودا فيه او معه وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما
يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل
حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو محال لانه مضاف والمضاف لا
يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج
اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه
ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل
على ان امكان وجود شيء لغيره قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل
قولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما
مم وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على
ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط
قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا
مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف

قوله وهذا الوجه في غاية السقوط اقول فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان
موجودا
في الخارج لكونه كان
من الامور التي يقتضي الاتصاف
بها ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجود
الوجود غيره لتم الاستدلال بوجه يزعمون ان الامكان
ممكن فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف بالعدم
بالحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع
الى امكان اتصاف المادة
الموجودة وقوله
به فهو بالحقيقة
وصف للمادة
الموجودة فاهو
محل الامكان ا
كحقيقة الابدان
يكون موجودا فان
كانت الماهية بنفسها
محلا لحقيقة امتنع حدوثه
كما في المجردات وإذا اوجد
فعلا وهذا اذا امتنع التبدل
في الذوات وكان التبدل منحصرا
في انتقال الموصوف من وصف
الى اخر سواء كان ذلك الوصف
عرضا او جوهرا او ربما ادعى البعض
قدماتهم بداهة هذا الحكم تامل ملا جلال

قوله وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي
اقول ذهب المتاخرون الى ان الامكان
الاستعدادي قسم رابع من الكيفيات
الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان
الذاتي اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم بنوا
هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات هذا
دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة
مثلا مغايرة للكيفية المزاجية ولباقي الكيفيات
الملموسة التي فيها مقربة لها الى قبول الصور التي تتوارد
عليها مما لا دليل عليه بل الحق ان الاستعداد امر اعتباري
مغاير للامكان الذاتي بوجه كما سبق وعدم ايراده
كيف لا يستلزم وجوده في الخارج فان
القدماء لا يفرقون بين
الموجود في نفس
الامر
وفي الخارج وربما يؤخذ في الدليل الامكان الاستعدادي
[illegible]
معين يكون هو معدا تاما للحادث من غير ان
يسبقه مادة مستعدة له ملا جلال

الحادث

الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط اخر حادث فيكون
داخلا خارجا وهو محال بل لابد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع
كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث حالات مقربة الى الفيضان من العلة هي
امكانات استعدادية متفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث والامر المفروغ
عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار
يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث
فاسد لانا لا نسلم انه يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج
الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان من العلة يتفاوت مراتب ذلك القرب
لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور
تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او
لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاذا ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب
لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة
ايا ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال القديم لو امتنع عدمه لكان واجبا
لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فضلنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا
موجبا بالذات لم يكن شيء من معلوماته قديما ممتنع العدم وانما كان ذلك على راي الفلاسفة وحديث
صفات الواجب قد مر مرارا وسيجيء في بحث حدوث الاجسام زيادة كلام في هذا المقام

**الفصل الثاني** في المهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظة المهية مشتقة عما هو وهو اي
المهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ المهية غالبا على الامر المعقول
اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ المهية يدل على مفهوم
الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على المهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات
العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها
والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها
من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه المهية من الافراد
الحقيقية الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة
لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود [illegible]
والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك
الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة
فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان
في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان

كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على المهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست الماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض او ليست بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي ويصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك بط وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باحد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها له وتسمى المهية المخلوطة والمهية بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والمهية بشرط لا شيء وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا للمهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان المهية المطلقة نفس المهية التي جعلت مورد القسمة ومنشاؤه الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان مهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بط قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مط وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مط من الحيوان

هذه مقدمة تحكم لا دليل عليه بل نص الشيخ على ان اقتضاء الايجاب ثبوت الموضوع انما هو لنفس ارتباط الثبوتي لا لخصوص المحمول طا جلال شرح فلا يستحق الجواب قول لان منشأ هذا السؤال طلب التعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين والوضع المبني عليه السؤال هنا كاذب السؤال فلا يستحق الجواب الذي هو مقتضاه واذا اجيب بسلب شقي الترديد لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو المطلوب منهما بل بيانا لفساد الوضع المبني عليه ذلك السؤال طا جلال

قوله فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها اقول يمكن ان يجعل نفسها الماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره لان الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه من غير النظر الى هذا الاعتبار ويقسمه الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاخيرين فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو اخص من هذا المفهوم وان كان بعينه هو فرد هذا المفهوم نظيره ذلك ان قسمة الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيح مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمته الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيح مع ان المقسم الذي هو طبيعة الانسان معلوم في الواقع وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان الى نفسها تم طا جلال

فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقوله وقد تؤخذ المهية محذوفا عنها ما عداها اشارة الى
المهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع
وذلك لان المهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو المهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد
فلعل ذلك خلط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للمهية اذا قيس بعضها مع بعض
لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة
بشرط لا شيء فيكون جزء له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه هيهنا بشرط شيء ان يؤخذ
بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل
فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه
ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه
قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان
وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه هيهنا بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما
ذكر في المهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه لو انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث و
بهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزء له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا
يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء وما يتقوم ويتركب منه وغير محمول عليه
فلا بد في هذين الاعتبارين الحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول معنى اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه
من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني معنى اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد
عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء اخر اي لا يؤخذ
معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا
لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال
غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو
معنى المهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني
وبين الاصطلاحين بون بعيد لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هيهنا هو الانضمام
فرضا الا انا نقول لم يرد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار
الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يحمل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا
وكشفا له قال ابن سينا ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط
بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان المهية بشرط لا شيء بالمعنى
الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كالاختلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول
خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة

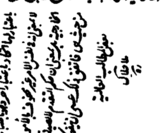
او الاضافة اليه الزيادة لم يضعف علما انها معنى من خارج لاحق
للشيء
الفاعل ليس لذاته
حتى يكون ذلك فاعلا لذاته
في حد نفسه شيء اخر يضاف اليه
عن ذلك بل يكون ذلك كفصل لقبول المساواة
في حد نفسه فقط او في اكثر منه فالكثرة هيهنا
من جهة امر محصل وغير محصل فان الامر
المحصل في نفسه يكون ان يعتبر
من حيث هو
غير محصل
في الذهن لكن
هناك غيره
لكن اذا صار
محصلا لم يكن شيئا
اخر الا بالاعتبار
العقلي فان المحصل
ليس بغيره بل كفعله
ملا جلال قوله
بيانه ان الحيوان ماهية مبهمة
اقول فان قلت كما ان الجنس
ماهية مبهمة بالقياس الى
الانواع كذلك النوع ماهية مبهمة
بالقياس الى الاشخاص فما معنى
قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت
ارادوا بذلك ان النوع لم يبق له
تحصل منتظر الا بالاشارة فقط بخلاف
الجنس فانه لا بد له من تحصل زائد حتى يقبل
التحصل بالاشارة اذ لا يحصل اللون بحيث
يقبل الاشارة وهو ليس سوادا او بياضا
مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه لم يبق له الا
التحصل بالاشارة وذلك انما يحصل بالكم
والاعراض غاية الامر ان التفرقة بين ما يوجب
التحصل الاول من التحصل وبين ما يوجب التحصل الثاني مشكلة
او متعسرة في اكثر المواد ولا يضر ذلك فتامل ملا جلال
قوله قال ابن سينا ان الماهية اقول صورة ابن سينا في
المنطق وفي الالهيات من الشفاء هذه الاعتبارات
في الجسم وقال اذا اخذنا الجسم جوهرا
ذا طول وعرض وعمق
من جهة ماله
هذا الشرط انه ليس فيه غير هذا وبحيث لو انضم اليه
معنى شيء حس او امتداد كان معنا خارجا عن الجسمية
محمولا عليها مضافا اليها كان الموجود هو الجسم الذي
هو المادة وانت خبير بانه ليس بدل على
ان اعتبار المادة لا يتحقق الا
بنفي جميع ما عداه او اخذ
التميز بكون
الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم ملا جلال

انما الخلاف فى امكان وجودها فاتفق بعضهم يمتنع وجودها فى الذهن ايضا لان الكون فى الذهن ايضا
من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز فى الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون
فى الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة فى
الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة فى الخارج لان الكون فى
الخارج والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه فى بحث الوجود وان اراد
بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما لحقها الذهن فيها وايها واعتبر عروضها
لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة فى الذهن ايضا لان الكون فى الذهن
ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المصنف لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه
ولا حجر فى التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن المهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان
يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على
المجردة مطلقا باستحالة الوجود فى الخارج ولا حكم على شئ الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون فى
الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت فى الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران
انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهنى والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود
الذهنى لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب
الوجود الذهنى والتصور ولا فساد فى ذلك كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس
الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلى من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما
ذكرتم ان كل ما يوجد فى الذهن من المهيات فهى مخلوطة بحسب نفس الامر وليست بمجردة الا ان العقل
قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد فى الذهن
لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد فى الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى
للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده فى الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض و
المشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون فى نفسه مقرونا
بشئ من العوارض امتنع وجوده فى الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده
فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح ح قوله ان تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر
مجردة بحسب الفرض لان تلك المهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق
الذى ذكره اقول فى الجواب انه لا معنى للموجود فى الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور
مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض
مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال فقد تؤخذ لا بشرط شئ اشارة الى
المهية المطلقة وهو كلى طبيعى المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئى كزيد وهذا الفرس
وان لم يمنع فهو الكلى كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اى يقال لكل واحد منها انه هو وانما

قوله
فصار الحاصل
انه ان اريد بالمجردة
اقول يمكن ان يقال المراد بالمجردة
ما لا يكون مقرونا بشئ من العوارض بحسب
الوجود الذى يعتبر فيه فلا يمكن وجود المجردة فى الخارج
لان الموجود فى الخارج مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف
الخارجية اى الاوصاف التى يكون الاتصاف
بها بحسب الخارج سواء وجدت تلك
الاوصاف فى الخارج اولا
ضرورة ان ما هو
موجود
خارجى فهو
موضوع
لقضية صادقة
خارجية محمولها
امر عرضى فان
الوجود الخارجى لا
يمتنع انتزاعه او
كذا لا يمكن وجوده فى
الذهن الا بحسب الاعتبار
والتصور فان العقل
يلاحظه بحيث يكون فى الا
عتبار معرى عن جميع الاوصاف
فهو عين الاعتبار الاجمالى
قوله فى الجواب انه لا معنى للموجود
فى الذهن اقول هذا جواب عن
الاعتراض بعد رد الجواب الاول
وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر
يوجد فى الذهن وان لم يفرضه فلا يصدق
كل ما يوجد فى الذهن لا يكون مجردا فى نفس
الامر اذ المجرد فى نفس الامر يمكن فرضه فيوجد
فيه فتأمل فيه وتلخيص المقام انه ان اريد ان
الماهية المجردة لا يوجد فى نفس الامر بمعنى
ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر
لكن يوجد فى الفرض العقلى بان يفرض العقل
هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد
انه يوجد فى الفرض العقلى شئ هو مجرد بحسب
الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعى صادقا
فذلك مما لا شك فى نفيه وان اريد انه يوجد فى
الفرض العقلى شئ هو مجرد بحسب هذا الاعتبار
كما اشرنا اليه فلا خفاء فيه لكن يتوجه عليه انه يوجد فى
الخارج ايضا شئ هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب
عنه ما اوحا اليه من ان الفرق انه يوجد فى
فرض الذهن شئ هو مجرد بذلك
الاعتبار ولا يوجد فى
الخارج شئ
هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذى هو ظرف
فنفس وجوده لا يتصور بعد تحصيله الخلاف بين العقلاء
والحاصل من جميعها ان ظرفا للاتصاف بالتجرد عن
العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل
فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو
الخارج او الذهن فيوجد فى الخارج
او الذهن باعتبار العقل
جميعا ما هو مجرد عن
العوارض
بحسب اعتبار العقل ولا يوجد فى شئ منهما ما هو مجرد
عنها بحسب الواقع مطلقا فتأمل تأملا جليلا

قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود
اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فيكون الكلية اذا فسرت
بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها
في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية
وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او
الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها
معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض حتى يلزم اشتراك
شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود
في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه
بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة
في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية
بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيمتنع
اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان
متعددة نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصورة الذهنية مناسبة
مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر
هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد
منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة
عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمروا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في
الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خاتم منقشة بنقش واحد
فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر لم يتاثر الشمعة
نقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش
بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة
ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا
لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور
الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها فكان هذا
المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية
دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة
الذين يتصورونه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء واحد
متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي حال لها

او مقتضى لانطباعها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية واصورا جزئية في هنية
ومن المبين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها او كلها اظلالا لامر واحد
خارجي هو زيد الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يكن عروضها
للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحد منها
صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينه قوله
فائدة ظاهرة لان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور
العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا
مفهوم الحيوان مثلا كان هنا امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية
والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما عرفت
بهذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم
وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك
بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما
كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض
للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا
ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير
الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها
لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى انه صادق على
اعني الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء
من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى
الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان
مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان
اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء
العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء هذا الاعمى
الموجود في الخارج مع انه ليس موجودا فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يعرض له الى هنا الكلام
انما يلائم حمل الماهية لا بشرط شيء على الاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها
كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب
من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما
الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي
والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء لها



مركبة وهي ما الجزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود
الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكل [illegible] كيها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود
الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدئها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير
لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لا بد فيها من الواحد
ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد كذلك وهكذا
الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك
نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند مامر لانا نقول لا معنى للكثير في الحقيقة الا التالف
من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء للكثرة لكنه في الحقيقة
كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من
احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال ووصفاهما
يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا
يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني
قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزءا من شيء اخر والتركيب
على كون شيء كلا لشيء اخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط
والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط و
المركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء
له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركب من الحقيقي والاضافي فان المركب الاضافي اخص
مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا
يعتبر اضافته الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا
البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا بل النسبة بين البسيطين عموم
من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب
منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في
الاضافات اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى
ذلك الجزء وبالعكس عموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي
ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في
المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال

قوله
لانا نقول اقول
لا مانع من ان يستدل على ان
تبين فان القدر الضروري هو ان
الكثرة متالفة من الوحدات واما انها متالفة
من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة وقد سبق
ذلك ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود
البسائط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا
على وجود البسائط الذهنية
بمعنى انه لا بد ان
يوجد في
الذهن امر
لا يكون مركبا
بحسب الوجود
بجريان التطبيق
في الصور الذهنية
واما على وجود ماهية
لا يمكن العقل تحليلها
ذاتها الى امور فلا فان
ذلك شبيه بالاجزاء
التحليلية للجسم ولا محذور
في عدم وقوفها عند حد بالجملة
لا بد له لك من بيان قاطع
على ذلك

المحتاج الى الجاعل اختلفوا فيه

فقيل

قوله
الاول المختار
المصنف اقول هذا اشارة الى
 سابقا انه مذهب المصنف وحققنا بما
يندفع عنه الشبهة لا جلال الدين ولى

ثلثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج
الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الكائن
في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل هو نفس ماهيات الممكن لا وجوده فلذلك تلك ماهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية
مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسان انسانا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال والجواب
ما قد سبق من انا لا نسلم استحالة ان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدولة
وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل
يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع
اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والحق هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان
المركبة مجعولة بخلاف البسيطة اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر
والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا
يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى
يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة خفية
الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني ردوا عوارض الماهيات
ثلثة اقسام قسم يلحق الماهيات من حيث هي هي باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا
كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود
الخارجي لا من عوارض الماهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية
الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما لها تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاين ما وجدت الماهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان
اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط انه ليس فيه شيئان ان
الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية
البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد
ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او الموجود وهذا ايضا كلام
صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي
او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية
كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في
وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت

كانت متصفة بهذا الاحتياج سواد كان اتصافها بتينا او غيرهتين وان فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان المهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم ان للمهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل بينهما الوجود وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست المهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل المهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات في كونها موجودة بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه انما من انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يحققها في انفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية ومتمايزان بالمركب بمجعولية في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في المهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه واقول لا يخفى على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفنا تبيينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه بان الذي كان قد هرب عنه لانه محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم مهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون المهية فليتامل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به لان لهما قياما بانفسهما كان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في

تقومهما

---

قوله اقول لا يخفى على المتامل ان توجيه

لا يخفى على المتامل انه ليس محصل توجيه القول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم فيه ما اشار اليه انفا وقد حققنا جلية الحال بما لا مزيد عليه

ملا جلال

وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن البسيط اقول وايضا لو لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فتعدد الواجب صرفه تعدد البسائط اللهم الا ان يراد بالبسيط البسيط الحقيقي الذي لا يتميز فيه وجه من الوجوه

ملا علي

تقومهما الى المحل فهناك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم
بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب مما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج
يعني ان اجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى
وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم
البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين
التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان
التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى وجود كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما
من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما
ايهما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل
من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك
ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما
ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة
على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة
او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام
الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ولم يعدم في
ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان
منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط
تقدمهما زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر
من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس
مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان
كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية
علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق
الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد اذ المحتاج بحقيقة لامتناع تحصيل الحاصل
فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني فيعلل الغناء عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب
الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء
خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي منعاكسة اي خاصة مساوية للجزء
فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على اخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين
جميعا على ما هو الظاهر من عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي
والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود

قوله
الثاني ان
التقدم بالوجود
اقول فيه نظر لانه سبق
اخبار ان كلا من الاعدام بشرط
تقدمه على سائر الاعدام علة تامة فلا يكون
هو وحده علة تامة فلا يكون والجواب ان حاصل
كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منهما مع هذا الشرط علة تامة
فيصير
مال الفرق الى
ان كلا من الاعدام بشرط
سبقه على سائر اعدام الاجزاء
علة تامة في مرتبة بدون مداخلة سائر الاعدام
وليس حال وجود الاجزاء كذلك يعني انه ليس وجود
جزء بشرط ما بدون مداخلة سائر الاجزاء علة تامة
في مرتبة من المراتب والحاصل ان المعلول
قد يستغني في عدمه عن عدم جزء
ما من الاجزاء ولا
يستغني
في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فقد ساق الكلام
اولا على المسامحة ولا جاء ليورد عليه السؤال
ثم يفصل في الجواب ثم انا قد ذكرنا
فيما سبق الى ما هو التحقيق
المقام فليكن
ذكر منك
[illegible]

قوله ثم ان كل واحد من عدم الاجزاء اقول انما يحتاج الى ذلك [illegible]
علة الوجود بل انتفاء علة التامة
المستلزم لانتفاء احدى العلل
[illegible]

الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلية للشيء متقدم عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت
في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم
الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة
في الوجودين بيان ذلك ان يكون الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان
مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين
جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة
فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط
لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج والتمايز وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود
الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في
العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وان كانت
علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء
الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء
لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود الذهني فان الفاعل
لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل انما هي معدات لفيضانها منه وقد
يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض قلنا لا بل يرد النقض بالعلة المعدة
فانه يصدق عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي وتقدمها
بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات الدليل واثنتان منها اي يحصل
للجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة الاولى فان الجزء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني
والخارجي لزم من الاول اعني من تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى
ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها
ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ولزم من الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن
الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد
فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من
العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد
احضار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط احضارهما والاخص ان اكتفي بتصور الماهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على اللوازم للماهية سواء كان الجزء ثبوتها لها محتاجا الى وسط كالزوايا
الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها

العقل

العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وبما يصح باثانه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر والافراد
ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية
الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب
الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية في المركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات
الاعتبارية بمحض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت
جزء منها لم يكن تلك الماهيات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف
المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتهما
مزاج كما في المعجون بل وصورة نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة
الاجتماعية عرض فكيف يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من شيئين
احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم
بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشي يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل
من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من
حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية
كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال به فانه ربما خفي
التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط
العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواد من
غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها
اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة
البقاء ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل
واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر فيه وبالضرورة تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه
الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج
وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا
على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان تكون صور الامور متعددة
او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى
الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة
اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجود
واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد
ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شي واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو
مجموع فالكل يوجد دون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة

٩٣ فان العشرة والعسكر مختصان بلوازم وآثار لا يوجد في اجزائها
قلت اي
المراد باللوازم
والاثار لوازم و
آثار لا يكون على مجموع
الاجزاء المادية ولوازمها بل
لوازم الوحدة الحاصلة بالتركيب

الاجزاء في الوجود مع خلافها في الماهية وان كان المراد
ام المعنيين
فلا تقابل بين القسم
الاول والثاني اذ يمكن ان
يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول
وصور الامر واحد بالمعنى الثاني فيكون متمانعة
في المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان يؤول بالاعتبار
المعنى الثالث الاعم ان المعتبر في القسم الثاني
ان يكون صور الامور متعددة بلا امر
واحد وح يظهر التقابل
فتدبر ثم ان انتبه
سن

حصر الاحتمالات في الثلث ... قال الثالث في كلام الشم

بوجود

۹۴ بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب متميز وجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر ويقال المجتمع منهما هو هذا الواحد وذلك الواحد يشهد به بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هنالك شيئا واحدا قد حصل له معان يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه هو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى ان يكون شيء قد حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر كالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والجوع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتي عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن ماهية المركبات فظاهر والا فمفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد لا يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب

قوله ويستفاد منه اقول التحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما مثلا يعبر عنه بالفارسية سفيد وسياه واشباههما ولا مدخل في مفهومهما للموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم الابيض مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق هو المعنى القائم به ثم استعمل لما يكون ... والمراد ان بعضا من تلك المعاني لا يجب الا ان يكون ... اخرى معان انها ... فيها الا ... بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء هو ابيض او اسود هذا كما ان العقل لا يحكم بالنظر الاول على ان الخشب مثلا ... ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى علم بان هناك شيئا صار جسما بالعرض ... يظهر ان الاعراض ... المشتقات ... كما سبق التلويح اليه ولذلك انكر ... بعد تصور بعضها بالكنه في عرضيته كما ... في الالوان فان كنهها عنده هو بديهي ولذلك نازع العقلاء في عرضها ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم ... النزاع فان العاقل لا يشك في ان التكمم والتلون ... الذي اخذه ... جوهرين قائمين بذاتهما ... فلك هذا ... الجمهور ... الشيخ في الشفا

فبـ ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية
المتخالفة كيف تتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم
والخصوص بمعنى العموم والخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين وقد تتداخل يعني ينقسم تلك
الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمص
لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من امرين متساويين كما سيجيء والا لزم ادراج
المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينهما
تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينهما تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة
ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسم الاجزاء مطلقا الى متصادقة
ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد تؤخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا مواد وقد
تؤخذ محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما رجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة
لا الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل
المص انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها
اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البشرية يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس وفصول بمعنى ان الجزء
الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لا
ان يكون جزء لجميع المهيات لكان الصادق عليه مميزا للمهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا
مميزا للمهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلاهما واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود
الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على المهية المركبة منهما حملا عرضيا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول
والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل انما شابه المادة والصورة لان الجنس كالمادة فان الشيء
اي المركب حاصل معهما بالقوة والفصل كالصورة فان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل علة
والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة
هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام المهية فيكون
الفصل علة الجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل
الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن غلط والا لم يعقل الجنس الا
مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس
له لا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فلو تركب المهية من جزئين كان احدهما
اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون متركبا له فصل وفيه بحث سيجيء
بيانه قال الشيخ في الشفا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية او لا فان دل على المهية

قوله والا لزم ادراج المتساوية في المتباينة اقول يمكن ادراجها في المتداخلة بان يعني اعتبار العموم والخصوص وجودا مع قسم من اعتبارها عدما وجوديا اذ يمكن في المتداخلة والقسم الاخر من اعتبارها عدما في المتباين لكن لما كان الاول اعتبارها وجدا منشاء التداخل و اعتبارها عدما منشاء التباين لم يلتفت اليه الشارح ملا جلال دواني

قوله وقد تؤخذ موادا اقول علمت ان الفصل باعتبار التحصيل صورة وبشرط المصنف قد سلك ههنا طريق الاكتفاء ملا جلال

فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم
الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم
فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا
فيه انه ليس من الفصول المقومة ما لا ينقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي لا يصلح ان
يقال على الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها
في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على
الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفا مبني على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين والا فلا تم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما
اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين
المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من
امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا لها عن مشاركاته
في الوجود لا في الجنس وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بكونه من جنسه فاذا
كان اخص منه كان مميزا عن مشاركات في الجنس وقال المص في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا
بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على
غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا وذلك النوع انما
يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن
كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود انه لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو
هو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن تبعه
الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو اما ان لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له واخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتمييز ما يختص به عما يشاركه
في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له ولا يكون واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات
فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد
فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق يميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق ولهذا
الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية و
ان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما
لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين

ويضا

وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفا والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا
عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم عليه دليل غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود
مبني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركبت ماهية
حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما احتياج وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر فهما
فانيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء
المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب
الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما
في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر
جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلاثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركيبها من
امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين
كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة
انما الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر
من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانه محال

وهكذا نقول في ساير الاجناس العالية كالكم مثلا فان كل جزء من جزائه اما كم او لا كم وسوق الكلام
الى اخره ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات العشر والاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا اقناع وغايته
انما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية
في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة و
الوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتهما لما تحتهما ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن
قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد بان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض
واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز
ان يكون مفهومه مغايرا للمفهومين الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر في المفهومين وان كان
المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم لو كان
ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي فلا يلزم من وجود العام وجود
الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضيا لانا
نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق في على جزئه كان ان جنسا لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممنوع
اي جنس كان ضرورة ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام على افراده هذا او
ايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول في
الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل الى اخر هذا

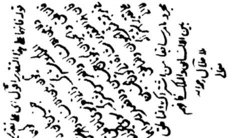
قوله لو تم هذا الدليل لدل الى اخر الدليل
مبني على ما قرر من كون الجوهر جنسا لما تحته فانه
يستلزم هذا الاستدلال تركب الجوهر المخصوص
من الجوهر المطلق وذلك لا يجري في الانسان
فانما يجري مثلا لان الانسان نوع لا جنس
فالجواب هنا هو جوابه هناك اجلال

و قد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية
التي لا جنس لها لا فصل لها لانها اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتى لا يحتاج الى ان ينفصل عنه
بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها
في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها
الى الجزء المساوي لا لينفصل عن غيرها بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء الماهية
في الجنس و الفصل و قد يقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز والثاني التعيين وازالة الابهام و
الثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين
كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به
الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب
ماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في
واحد من الامرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات
في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كما ان جزئيها
ايضا ممتازان بذاتيهما عما يشاركهما في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للآخر عن المشاركات في العرضيات باولى
من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على امر مبهم متردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية
منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور
المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي
ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوضع له لفظ الفصل تارة اخرى والجواب
ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مفارقان
له لكونه منضما الى امور مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم
ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك
الماهية بنفسها ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها
بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر او قلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل
امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى
حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده اظهر من
ان يخفى او نقول الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل اما اذا كان احد
الجزئين اعم من الآخر فظاهر واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق
على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي آخر ولا خفاء في
انهما مختلفان بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فهو
جنس والماهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز

قوله
وثانيا ذاتي
وبالاطلاق ذلك المعنى
اقول في الاول بحث قد نبه
الثاني في تركب من متساويين لا من
جنس وفصل يدل على انحصار اجزاء الماهية
في الجنس اذ قد اعتبر في الفصل ان لا يكون تمام المشترك
والدليل يساق الى ان كلا منها تمام
المشترك فلا يكون فصلا فلا
يصح التقريب
ط اك

ذاتی لها بالقیاس الی ذلک الجزء فیکون فصلا والجواب لنا لا نسلم ان الجزء الاخر یمیز الماهیة بالقیاس الی ذلک الجزء
کیف وهو صادق علی ذلک الجزء ایضا وان کان صدقا عرضیا فان اخذ مع وصف کونه ذاتیا حتی یختص
بالماهیة وذات وصف الذاتیة امر اعتباری فلا یکون الماخوذ معه فصلا للماهیة الموجودة وایضا مشارکة
الماهیة المرکبة احد اجزائها فی طبیعته لا یوجب ان یکون جنسا وانما یکون کذلک لو کان تحته جنسا نوعان
والشیء لا یکون نوعا لنفسه وکل فصل تام ای قریب سماه تاما لقصور الفصل البعید بالنسبة الیه فان
الفصل البعید وان میز الماهیة التی هو بالنسبة الیها فصل بعید عن بعض مشارکاتها لکن لا یمیزها
عن تمام مشارکاتها ولا یحصلها نوعا بخلاف الفصل القریب فان الناطق مثلا یمیز الانسان عن تمام
مشارکاته ویحصله نوعا والحساس لا یمیز الانسان کذلک ولا یحصله انما تمیزه عن جمیع المشارکات وتحصیله
للحیوان وهو فصل قریب بالنسبة الیه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان محصل به بانفراده الجنس
فصار به نوعا ولیس للاخر فی حصول هذا النوع مدخل فیکون هو فصلا دون الاخر وان محصل بهما
معا کانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدلیل مع ابتنائه علی امتناع ترکب الماهیة من امرین متساویین
یرد علیه انا نختار ان الجنس یتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا وقوله کانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ممنوع
اذ لم یوخذ فی مفهوم الفصل القریب ان یتحصل الجنس به بانفراده لا یقال نفسر الفصل القریب بتمام الجزء الممیز
ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فح یکون بحثا قلیل الجدوی اذ لا یتصور النزاع من احد فی ان تمام
الجزء الممیز لا یکون متعددا لظهور وانه لو کان متعددا لم یکن ما فرض تماما تماما وانما یتصور النزاع
لو فسر الفصل القریب بالجزء الممیز الشیء عن جمیع ما عداه علی ما هو المشهور واثباته مشکل لان الحساس
والمتحرک بالارادة فصلان قریبان للحیوان لانا نقول بل کل منهما اثر لفصل فان حقیقة الفصل اذا جهلت
عبر عنها باقرب اثارها کالمنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم کل من الحس والحرکة الارادیة علی الاخر
عبر بهما معا عن فصل الحیوان هذا وقد یعبر عن هذه الدعوی بعبارة اخری وهی انه لا یمکن وجود فصلین
فی مرتبة واحدة لماهیة واحدة ومعنی کونهما فی مرتبة واحدة ان یکون کل واحد منهما ممیزا للماهیة عن جمیع مشارکاتها
او لا یکون تمییز احدهما قاصرا عن تمییز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا یمکن وجود جنسین
فی مرتبة واحدة لماهیة واحدة ومعنی کونهما فی مرتبة واحدة ان لا یکون احدهما جنسا للاخر فاما
ان یکون بینهما عموم من وجه او عموم مطلق ویلزم ان یکون الاعم عرضیا للنوع الذی یکون الاخص جنسا
للماهیة بالقیاس الیه والا لم یکن الاخص تمام الذاتی المشترک فلم یکن جنسا او مساواة ویلزم ان یکون کل
منهما عرضیا لما الاخر ذاتی له والا لم یکن کلاهما او احدهما تمام الذاتی المشترک قالوا لو امکن وجود جنسین
فی مرتبة واحدة لم یتحصل کل منهما بالفصل وحده والا لکان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا یکون
الاخر جنسا له والتقدیر بخلاف ذلک بل کان کل منهما یتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل کل منهما
هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل فیکون کل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فیکون تحصل کل منهما
موقوفا علی الاخر فیلزم الدور واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم

انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام
بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان
يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور انه حينئذ يتوقف
تحقق الماهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم
ماهية من ثلثة اجزاء اصلا اذ باحدها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يتحصل
الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع
بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله فان قيل نقرر الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين
بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث
انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي
هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه
وح يلزم ان يتحصل كل من المبهمين الجنسين بالفصل وبالجنس الاخر اذ خارج عنها فلا يكون جنسا لهما اذ لا ثالث هناك
يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا باعتبار تحصله في
نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض
لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم
منه وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان
الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل لهما لم يصير كل منهما نوعا على حدة سواء
كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان
الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذه التقريرات كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما
كان مبهما فما لم يتحصل على بدل ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال
الابهام فلا نسلم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم انهما
لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر بمعنى تقوم
ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام مع انه يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في
كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهاما كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا
سابقا عليه ومثال ذلك يبتني دعيته وهو غير بعيد على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول
بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه
وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نسلم انه يتحصل به كل
منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله
لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لهما فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل نقلنا
انفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة



ولحوق

واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزء
للآخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان احديهما
ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيتهما ان الاجزاء المحمولة اما
اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او
فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات
واما اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه من طريق اخر وهناك طريق مشهور
زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل سواء كان مختصا بالمهية او لا اما اذا اختص بها فظ
لانه يصلح للتميز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب المهية من امرين
متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص
فلانه لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك
فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في جزء
اخر هو جنس له وللمهية ايضا فيميز المهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا و
ان لم يختص به فلا بد ان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع اخر مباين و
للمهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم
بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا الى غير النهاية فيلزم ان يكون للمهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب المهية
من امور غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المهيات المعقولة بالكنه او التي
يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول
بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين المهية وذلك
النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم
من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لمهية واحدة
جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي
هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين المهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين
تلك الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك
تمام مشترك ثالث بين المهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه حتى يلزم
ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الاخر الى اخر ما بين في الدليل على تلك
القاعدة يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالمهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع
وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور غير متناهية

موجود

موجودة معا اذا الكلام فى المهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة
بحسب الوجود الخارجى وليس كذلك لما عرفت وطريق اخر اخصر منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام
الذاتى المشترك بين المهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتى
المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين
فيميز المهية عن مشاركها فى ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للمهية من مشارك لها فى جنس ويرد
عليهما انه لا يلزم من كون جزء المهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع اخر
مباين لها فلم يكن مقولا عليها فى جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تناهيهما لما مر انفا
وقد يكون منهما عقلى وطبيعى ومنطقى كجنسهما يعنى ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون
منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقى ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعى والمركب منهما
جنس عقلى ومفهوم الفصل فصل منطقى ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعى والمركب منهما فصل عقلى كما
ان جنسهما اى جنس الجنس والفصل اعنى مفهوم الكلى كلى منطقى ومعروضه كلى طبيعى والمركب منهما كلى
عقلى على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم الكلى جنس لمفهومى الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات
الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلى مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو
مفهوم الكلى العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من
المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلى من حيث هو فى هذا الاعتبار بمنزلة الطبيعة من الطبايع
كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومى الجنس والفصل وساير مفهومات الكليات
لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات فقد يكون
لمهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض
واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون فى مرتبته يعنى فصل الجنس العالى يسمى فصلا
عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل
على راى المص فلا يكون للمهية الواحدة الا واحدا وسيجى بيان ذلك عن قريب فالانقسام الى المتعدد و
المفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذى لا جنس فوقه ولا تحته
منه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالى والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر فى العلو والسفل هو
ان يكون الاعلى جزء من مهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان للمفهومات العامة
كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزء للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان
يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهى
الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذى انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالى وفصل النوع الاخير
هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء لفصل اخر مع انه قد يرد
بما فصلنا جواب من ان جنس الفصل لا معنى له وتحقيقه فى موضعه وسنشير اليه وهما لعقليا وقد يجتمعان

قوله
ويرد عليهما انه
لا يلزم من كون جزء المهية
اقول اذا كان عمومه بعروضه لنوع اخر
وكان مجموعهما داخلا فى قوام تلك المهية كان مساويا
للجزء الاخر من حيث الصدق ولا خطر ادعاهم
اعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق
الذاتى اذ العموم بطريق
العروض لا يجمع
الى مميز
ذاتى الا بهم
ان عروض العارض
نفسه لغيره لا يجعله مميز
فصلا عن عروض جزئه فاذكره
وخذه فى المعنى المراد المثبت وبين
ههنا فيندفع الايراد فافهم لا جلا
قوله ولا يحسن المطابقة بين المثال والممثل
اقول لان الممثل هو ان فى كل من الجنس والفصل
عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا المثال الكلى العقلى
والطبيعى والمنطقى ما اجلال
رحمه الله

مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى

نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون

مقولا في جواب ما هو ولكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء واحد فان الجنس

للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان

جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى

الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع واذا كان مقوما للفصل فلا يكون الفصل فصلا له بل نقول لو

كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد

في الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع

تحقيقا لاشتراكه وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا

من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر والشيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين

واذا انسب معنى الجنس والفصل الى ما يضاف اليه معنى النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع

اعترض بان هذا الكلام عام يتناول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما

اضيفت هي اليه اي الجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فمختص بالفصل القريب

فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما

عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا

واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها مميزة له عن بعض

ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك اقول ويمكن الجواب بان المعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات والفصل

البعيد للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال

انه فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلنا من شرح

الاشارات فيما سبق والتشخص من الامور الاعتبارية الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها

غير مانع من الشركة بل يمكن العقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والشخص منها نفس تصوره مانع من

الشركة فاذن لا بد في الشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج

الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص وينقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان

موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء اخر وهو ممنوع بل هو متميز عما

عداه لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي له

وما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج ثم فان الواجب

موجود خارجي وليس له ماهية نوعية يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم

انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على تميزها

وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص اخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميزها

قوله
ولا شيء من
الجنس واجزائه بداخل
في الفصل على ما تبين اقول لم يبين
كما يتبين من الكلمة لما نبين ان التركيب العقلي
بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة وان الجنس
المادة المأخوذة لا بشرط شيء والفصل هو الصورة كذلك
سيظهر كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل امتناع جنسين
في مرتبة وفصلين في مرتبة
وعدم تعدد الفصل القريب وامتناع
اجتماع صورتين في مرتبة واحدة وغير ذلك
امتناع تركب الماهية من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك
فتأمل في مباحث الشفاء واما العلة الصورية فيفهم حكمها
ما قيل في المنطق وبما علم من تناهي الاجزاء
الموجودة للشيء بالفعل
ترتب طبيعي فان
الصورة
التامة للشيء واحدة وان الكثير يقع فيها على نحو الخصوص
والعموم وان الخصوص والعموم يقتضي ترتيب الطبيعي والترتب
الطبيعي فقد علم تناسب ما قال

ليلزم الخ وحاصله ان ذلك دور معية فان المهية اذا وجدت وجدت ممتزة بما عرض لها من التشخص وذلك
كحصص الانواع من الجنس تمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصته على تميزها سابق لان وجود
المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول
وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما
هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء
محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك واحتج المخالف اى القائل بكون التشخص موجودا فى الخارج بوجوه الاول
انه جزء الشخص الموجود فى الخارج وجزء الموجود فى الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان اريد بالشخص
معروض التشخص فقط فان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان من يمنع
كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده ودفعه
صاحب المواقف بان المراد بالشخص الذى قد عينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل فى وجوده وليس
مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو
الانسان مع شيء اخر نسميه التشخص فذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى
التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم فى العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين شيء منها
الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتميزان الا فى الذهن كذلك المهية النوعية
يحتمل هويات متعددة لا يتعين شيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا
ومتمايزان فى الذهن فقط فليس فى الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى
يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية
الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق من
ان الجزء العقلى للموجود الخارجى لا يجب ان يكون موجودا فى الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يختص من الكم
والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهى لا تسمى
التشخص بل ما به التشخص الثانى ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان المهية
من حيث هى لا تقتضى الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر
بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا فى نفسه اذ لا هوية للعدم
فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما
ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هى العوارض المشخصة ولا نزاع فى وجودها على ما سبق لا
التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها
بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذى يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا و
ليس عدما مطلقا لكان عدما للا تشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمى
او ثبوتى وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمى وجودى واما على الثالث

قوله وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلى اقول فيه الكلام عليه ما قال

قوله ولو سلم فذلك الشيء اقول لا يخفى ان التشخص قد يتغير [illegible]

فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر بل يكون معدوما

في الخارج على ما اذ عينا من تمام اعتباره ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللا

امتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا نجوز ان يكون التشخص عدم المفهوم

الاخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا

كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان تكون مخالفة

متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما لما يناقضه ضرورة

كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق اولما يساويه كالكلية والعموم

وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد الهيئة كعدم الاطلاق لان التقيد

انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الهيئة فكذا التشخص فلا

يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الكون

بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلق ولا معينا وفيه دفع للنقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم

ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق

مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد الهيئة كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز الافراد

الهيئة بالتشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق

ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدما للاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص

وهو لا يستلزم الاكون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة فيه السادس ان يكون

متشخصا بتشخص اخر ولما كان هناك مظنة سوال وهو ان يقال لو كان للهيئة تشخص لكان للتشخص

تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يتشخص به شيء اخر وينتقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل او يقال لو كان للهيئة

تشخص لكان له وجود اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له

من تشخص فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له

وجود في العقل فكان له تشخص لما تقرر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص فينتقل الكلام

الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فلذا نظرنا اليه من حيث هو امر عقلي وجدناه مشاركا لغيره من التشخصات

فيه فلا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وحيث قد استوفينا الكلام في مثال ذلك على وجه لا مزيد عليه

فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زائد عليه حتى يلزم التسلسل

واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون

نفس الهيئة فلا تكثر وقد يستند الى المادة المتخصصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الهيئة قد

تكون متخصصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن نفس الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك التعدد

فلو سلم فلا نم تماثل التشخصات اقول لم يثبت اثبات

لا اثبات لازم

ثبوتيا في كونه وجوديا فيه

يعني كونهما عدم شيء بين لا يقتضي التنزع لكلام

بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر فانهم وفيه

بحث لان بعد تسليم المقدمات ان نقيضه يلزم كون التشخص

ثبوتيا ولا يضر عدم تماثل التشخصات

اذ السلم ان التشخص لو

كان عدميا

لكان عدما للتشخص

وان نقيض العدمي

وجودي وان المفهوم

منحصر في التشخص واللا

تشخص وان ما صدق عليه

اللاتشخص عدمي يلزم كون التشخص

ثبوتيا قطعا والجواب بمنع

التماثل نظرا الى اختيار شق الثالث

اعني كونه ثبوتيا والعرضية عليه ان

التماثل انما يعتبر في الاستدلال في هذا الشق

فمنع التماثل انما يكون بعد اختيار هذا الشق

اصلا وقد لا يكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها
او بلوازمها فتنحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان امرا منفصلا على التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات
على السواء والحال لانه لان الحال في التشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم
عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يكون متقدما عليه
وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة
والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان تغير المنفصل
لا ينحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية
بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التس اذ لو كان نوع كل مادة
منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل
باعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معد اللاحق
هذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التس جائز عندهم وقال صاحب المواقف
هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم انما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة
تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة
على التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اذا تحرر لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الهيئات بصفاتها العارضة
لها على سبيل التعاقب الى ما لا نهاية فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام
الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في
المادة على ما سبق في مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الا الاعتراضات
الواردة هناك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان
فواعل وجود الممكنات ليست محالها والحالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا
نم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني فلا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات
ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة تشخصها
ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية بنفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فتعدد
بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى امثاله فان التقييد بين المفهومات
الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد
امرا لا يوجد في الخارج الا على شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية وهو عرض
بل نقول اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب موجبا الى امتناع فرض الاشتراك فقيل فعلى ما

ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلى ويفيده الجزئية جزئيا وله لا محالة مفهوم كلى فيفتقر الى ما ينضم اليه و

يجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية قلنا لا نم ان كل جزئى

له مفهوم كلى مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا فى نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا

القبيل فان التشخص كزيد مثلا يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص

فليس يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص اخر فان التشخص يتميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه

الا فى مفهومات عرضية والاشتراك فى العرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى تشخص اخر

هذا ولم يظهر لى بعد فائدة تقييد الكلى بالعقلى والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشى انما هو

فى نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذاته

الاخر لما عرفت من ان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما فى الصفات

وقد يوجد فى بعض النسخ قوله والتشخص انما لا يعتبر مشاركته والكلى قد يكون اضافيا متميزا و

التشخص المندرج تحت غيره متميز يعنى ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون

التميز فى المتشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص فى الكلى

الذى يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلى قد يكون اضافيا معناه ان الكلى قد يكون جزئيا اضافيا على

ما يوجد فى بعض النسخ ويجتمعان فى التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان

لا يكون متميزا فى نفسه عن مشاركاته فى المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك

تحقق التشخص بلا تميز والصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة

فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شى من العوارض ولا بعدمها اعنى اذا اعتبر من

حيث هو كلى طبيعى صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص

يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهى اى الوحدة تغاير الوجود لصدقه اى صدق الوجود

على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق

عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق

عليه انه واحد وايضا لو كانت الوحدة نفس الوجود لكانت الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى

ولزم ان يكون التفريق الواقع فى الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية و

ايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص

وانه اعنى كون التفريق اعداما بالكلية بعيد والمجوز مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر معه و

قد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم

لكان نسبة المياه التى حصلت من الجرة فى الكيزان الى الماء الذى كان فى الجرة كنسبة سائر الاشخاص

من مياه لم يكن فى الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكسب

البرهان فان قيل لهم ما فعلتم بالماء الذى كان فى الجرة فيقولون حفظناه وجعلناه فى الكيزان بعضا

ما اذا اصبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون على هذا التقدير ان ما الجرة محفوظ في الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزى فالمت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما وبها وفرا اى يا وق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما اى تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما بديهيتي التصور وهي اى الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يتنويان في كون كل منهما اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة انهما ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية متمتعنها الا وهما فتخصيص احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو العقل اى النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك الكليات والجزئيات بذاتها اى يرتسم صور الكليات في ذاتها وتدرك الجزئيات بالاتها اي ترتسم صورها في الاتها فالمدارك الجسمانية الات ايا ها ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس تدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة يرتسم صورها في تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الاله من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان بمعروضيهما هنا لك اى في العقل والالة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الالة واذا اعتبر مع الالة كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول وفيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صورة كلية كثيرة تنتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض للوحدة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعقل لما ارتسم في النفس والكثرة لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة يعني انهما ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانهما ملتئمتان من الوحدات التي ليس فيها الا الوحدات المجتمعة اقول في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة عن عوارض الوجود

قوله لا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ ... لكونهما بديهيتين ... ان لا يمكن ... حصوله بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريق غير النظر ... الى التنبيه ... الاول والمراد بالبديهية ... في العقول ... الوجود ... 

الذهن

الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة

علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة ومتقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان لو

فنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان

بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضاهما اعني الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا التقابل جوهري

بينهما كما قالوا اليس بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا

بالتشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمع

اشيا متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها

وقد يتركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشيا التي صارت اجزاء للمركب

والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشيا التي كانت

معروضة للكثرة وحصل شيء اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة ح

ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وفي على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة قوله

الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة

وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالتشخص بل قد يصرحوا بانه قد يكون

واحدا بالتشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية

للعدد او بما هو اعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية

والجسمية وغير ذلك مما يزول ويزول الها التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا

لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا

لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل

البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه لامر خارج

الحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد

التشخص محال كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض تم بالوصفية اقول

هذا دليل الحق برأسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار و

تشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرض كثيرا الكن لا من الجهة التي هو

بها واحد حتى يكون الفرض والمفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال الكثرة عنه وليس هناك الفرض

محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالتشخص فح نقول قوله ان

كانت الاشيا المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اريد به ان تلك الاشيا باقية بتعددها على

ما ينبئ عنه لفظة باعيانها فمختار غير انها باقية بتعددها ولم تزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا

يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية و

ايجادا لماء اخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة

اذ المعروض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية
حتى يكون موضوع الوحدة الشخصية هو بعينه موضوع
الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون فيه
مجموع تلك الاشخاص للكثرة
شيئا
ما لكثرة واحدا
وكذا في
صورة الثاني
واذا فرض عروض
الكثرة الشخصية
لمعروض الوحدة الشخصية
يكون ذلك المجموع
تلك المياه المعدوم
منها تلك الوحدة الشخصية
اي عدم بعدم الشيء
الى افراد ولا يمكن ان معروض
تلك الوحدة اعني الشخص الذي يمكن
ان يعرض معروضا للكثرة المقابلة
والا لكان كليا وان المنقسم الى الاجزاء
وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الانفكاك
والاتصال وانما يبدل حالة في نفسها
الاجزاء لا في الانقسام الى الجزئيات والكثرة
المقابلة للوحدة هو الانقسام الى الجزئيات
لا الانقسام الى الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصية
هو بنفسه ومعروض الكثرة المقابلة لها هو ان
فانه الكثير بالشخص فظهر ان معروض الوحدة الشخصية
يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية له هو ما لا يمكن
قوله فح نقول فولك ان الاشياء المتعددة باقية
باعيانها اقول كلام هذا القائل مبني على مذهب المشائين فانهم
يدعون البداهة في ان المياه الحاصلة بعد التفريق مغايرة للماء
الذي كان قبل التفريق قوله والا لكان جمع المياه التي
في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها
بالكلية وايجادا لماء اخر من كتم العدم
والضرورة تقضي
ببطلانه

ويفيد

١١٠

ونقول تلك الأشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان
الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يلزم من زوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والانفكاك عن
تفريق الماء الواحد في اوان متعددة اعدام الماء وايجاد المياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد
اعداما للمياه وايجاد الماء والضرورة تقضي ببطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور
جسمية معروضة الكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور
باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور
وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم
في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق
في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي قد زال قلت هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على
نفيهما ومنع المقدمة على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا
للوحدة والكثرة فلا يقوم بهما انما قلنا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا
يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء والمياه بعينها في الحالين قد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة
وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف
في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالأخرى بل انما تتصف بهما بالعرض فعلى سبيل
التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة
على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي هو محل عين الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى قلت هي شبهة
منشاؤها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف
بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء بنفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر
له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما في السفينة في حد ذاتها موصوفة
بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الاربعة
في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد بالمعنى الاول فذلك ممنوع
قوله المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها
بالحركة وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون
الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف
بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة
الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانضمام فلازم لتلك الحقيقة
خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما هو
بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما

قوله اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى اقول فيه فراق بناء
هذا
على هذا الدليل
وادعاء البداهة في المقدمة
المبني عليها ومنع البداهة مشهور [illegible]
[illegible] ولا يجدي [illegible]
انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة و[illegible]
[illegible] الاستدلال فلا [illegible]
ايراد اصل السؤال
لما ذلك
قوله اقول
هي شبهة
منشاؤها الاشتراك
اللفظي اقول
التساوي لما
البداهة في ان الجسم
الواحد لا يصير كثيرا مع
بقاء هويته او رد عليهم
النقض بالهيولى التي تثبتها
فانها باقية عندهم في حال
الوحدة والكثرة بعينها فاجيب
عنه من قبلهم بان الهيولى التي
[illegible] ليست متصفة بذاتها بالوحدة
والكثرة حتى تنعدم بزوال احدهما
فعندهم ان البرهان دل على وجود موجود
هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل اتصافه
بكل منهما بالعرض لكن يعلم بالبديهة ان
الجسم ليس كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة
والكثرة وحينئذ يزول بزوال وحدته وكثرته
هذا الكلام دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا
والتحقيق ان الشيء لا يكون هو في نفسه متعددا
وقد تقرر فيما سبق من الفاضل الفارابي بالكيفية في
تحقيق ذلك في تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة
فالهيولى في الاحوال مستحفظة بوحدتها التي هي هويتها و
تلك الهوية لازمة لها مع حاملة لوحدة الجسم و
كثرته والاضافة تلك الوحدة والكثرة
بالعرض وكذا تعيينها
من الوحدة الا
تصالية
والكثرة التي تقابلها
بلها الاعلال
[illegible]

وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة ففيه انه ان اريد بحسب الخارج فلانهما
اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة
وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق
على كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة
والكثرة العارضتين لما بين معروضيهما ولا نزاع فيه لكن لا يخفى انهم اتفقوا على ان للمتقابلين بالذات لذا
اختلف الموضوع كالعرض واللاعرض والبصير والاعمى كالاب والابن كالاسود والابيض لم يكن تقابلهما
بالذات فكيف اذا اختلف الموضوع بل نقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد
بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في مقالة السابعة من الفن الثاني من
منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان
يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما
انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر او مكيالا له
جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد
فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا ولا
تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون
تعقل الكثرة واما انهما ليسا متقابلين تقابل الايجاب والسلب ولا تقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين
فيهما يكون عدما للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء
بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشيء لعدمه وما يقال من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى
لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان
الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما اي معروض
الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون
الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها
وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى الخارج
عنها ولم تعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها فذلك بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة
النفس للبدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين
ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية
لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين
في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة
من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما
في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثيران بما هما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض

عليها عرض واحد وحيث الواحد بالجنس والواحد بالعدد
اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة
النسبتين بالذات ووحدة النفس
والمدينة بالعرض
ولا يخفى
المخالفة بين
ذلك وكلام
المصنف ويرد على
كلام الشيخ ان وحدة
النسبتين ان كان
لماهيتهما او لما هو من
ذاتياتها فيدخل في الوحدة
الجنسية والنوعية والفصلية
وان كان لامر خارج فيكون
في الواحد بالعرض على مقتضى
تعريفه للواحد بالعرض وعلى الوجهين
لا يصح جعله قسما براسه من
اقسام الواحد بالذات الا ان يراد
بالواحد بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام
الواحد بالعرض ما يكون المحمول غير النسبة كما يشير
اليه في اجزاء الفصل حيث قال واما الاشياء الكثيرة
بالعدد فانما يتحد لها من جهة اخرى واحدة اتفاق
بينها في معنى فاما ان يكون اتفاقها في نسبة او في
محمول غير النسبة واما في موضوع واما في محمول لانا
نقول ح يكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي
هو النسبة في الواحد بالعرض وادراجه في الواحد بالعرض
وادراجه في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه
يصدق عليه التعريف الذي ذكره للواحد
بالعرض كما نقلنا فافهم
ملا جلال دوانی
رحمه

جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من

انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعنى الخارج المحمول كانت

جهة الكثرة موضوعات ومحمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات وبالعكس اي

معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات

وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب فيكون

حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويتحد بالواحد بالعرض

تكون في بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور تكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون

الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان

العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين يجوز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له

لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال

الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد

بالمحمول وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد وبالعكس اي موضوعات معروضة

لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك والعارضين للانسان للموضوع الواحد والعكس اي موضوعيهما

فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني

كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما

خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني

الابيض فان الانسان لا يتاتى انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان الامر على ما يقول

هذا القائل لم يقل المصنف كانت هناك سود او بيض او كانت هناك حمر وصفر الى غير ذلك مما الاثنينية فيه

مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم تعين من بينهما هذان العارضان بالكون هناك ولم تعانده في الكون

هناك حتى قال المصنف كانت هناك موضوعات او محمولات بلفظ او وما توهم من ان الانسان لا يتاتى انه عارض

للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح على ما هو محمول على

الشيء خارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز في اطلاق العارض على

الانسان بهذا المعنى المراد هيهنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول

قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول ان قيل اذا

كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة

الانسان والفرس من حيث انهما حيوان ونوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان

او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاها الكثرة

معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق.

فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي مع الاتحاد مفهوم

قوله لم يقل المصنف كان هناك سود وبيض اقول فان وصف الموضوعية والمحمولية عارضان لجميع من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما بينهما للاطلاق

قوله ولم يعانده في الكون هناك اقول يعني ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه للفظ او العنادية ولا يخفى وهنه لان تحققها ليس في مادة واحدة فيمن جهة واحدة فليتحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منها فانظر ذلك فوالله يتحقق في الصلوة دائما انما الوضوء واما التيمم فان يتحقق كل منها كما كان في مادة اخرى منهم العناد بالطال

سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهوم مجرد عدم الانقسام وحدة
شخصية اى وحدة هي تشخص من تشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير
من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم فيكل الواحد بالتشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما
ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام
بالاضافة بيانية اى موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون
هو الوحدة الشخصية بل واحد قوله اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة
الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهوم عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية
وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقوله مطلقا اى وحدة معتبرة عنها بقوله مطلقا من
غير ان يقى وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا فنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد ذو وضع
اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقى والا فنقطة ان كان ذا وضع يعني ان لم يكن موضوع
مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق
شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار
شخصي ان قبل القسمة بالذات او جسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهب من نفى الهيولى فلا يرد النقض
بما لكن يرد النقض بما يحل في احدهما حلولا سريانيا بسيطا ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب
انقسم اليها وقد جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظرا لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا
للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة
يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو
من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل تفاوت بحسب مرتبته
وفي الواحد بالتشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد
بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة
مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد
الحمل الايجابي بالمواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة
كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه ان هوهو وهو ان يكون الشيئين واحدة
من وجه على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يقى جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك
جهة هوهو وجميع اقسام الوحدة مخصوصة اقسام هوهو ولكن ينبغي ان يعتبر فيه هوهو الكثرة فانه لا يتصور
بدون اثنينية فلا يتصور في التشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتحقق في الشخص
الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهوهو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام
المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم اخر اعتبر فيه
الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتخصيص تحكم

موهو يكون قليل الجدوى وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية وافسامها مع انها لا تندرج في
موهو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي التي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع
تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة
وفي الاطراف مطابقة والاتحاد هو اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا واحدا بالوحدة
الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا
او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او استحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا
فصارا سوادا جائز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء
شيئا اخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين
الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا
فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يكن هناك شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل
خلاف المفروض واعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر
او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس
الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحدا بعينه حالا في المحلين لانا نقول انما يلزم لو لم يتحد
ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا اقول بوجه اخر
انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص ممتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد
كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد متشخص بتشخص ممتاز به عن الاخر فهما متشخصان متمايزان لا
واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال التشخص ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبنى على قياس ما مر
في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين
الاولين كان مما امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو
نفسهما فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه
والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة ليست
بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل
تحت العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحداته
لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها
بهما ليس اولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف
في تقومها فليستغني به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار

القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها فلنا القدر المشترك بينها الذي يقوم حقيقة الستة هو الوحدات فما ذكره اعتراف بلطط لانه لا يتقومها بالوحدات بغير ليس اولى من تقومها بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وانه يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصور وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصور حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل ثلثة وهي نوع اخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى يحصل اربعة وهي ايضا نوع اخر من العدد وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من انه يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما يجب به اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يلزم تسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فتتخصص اي يتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهوري اي بما اضيفت هي اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذا وحدة عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول يكفي ذلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا في شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتميز عن مشاركتها بمعروضها وتضاف الوحدة الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات ثلاث ثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية في الحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها تلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يتحصل [غرض] لها اي للوحدة واراد بهما ههنا معروضيهما من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب و

اقول لا يكفي ان يقول اضافتها اليه بانها له اعم من ان يكون بطريق العروض او غيره فهي مغايرة له في العبارة فقط كما لا يخفى

الايجاب وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما ر
تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء
الاثنان ان كان متشاركين في تمام الهيئة فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او
غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما
يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ودخل
بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد
بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يتوسع ولو على سبيل المجاز
اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع
ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدميا للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم
فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان
كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان
اعتبر قبوله له اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله بحسب نوعه
كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنس البعيد اعني الجسم الذي
هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب
ايجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة مما يمتاز عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب
باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم
يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في
الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية
دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى
يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل
العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق
والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل
منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر
عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب
واعترض عليه انه لا يجوز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم
المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف
لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما
العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه

قوله لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد اقول يظهر ان اطلاق

ولا اعتبار بحرف السلب لتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب

اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعنى قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللااعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللااعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل المفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللااعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك تم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين منسوبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص وهما يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل حاول اراد واما المحل المستغنى عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مقام بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك اثبتوا التضاد

مين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع
الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد
يتى سابيا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه
يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان
قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على
ما قال الشيخ في الشفا ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث
هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا
البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود
القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد
من الحلول هيهنا ما يتم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل
بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب
فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين
على موضوع واحد في زمان واحد مح وقال ايضا ان من التقابل تقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود
اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان
سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم
الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة الصدقية
خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او
لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق
على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة هيهنا
اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى
مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن للعقل ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما
يشهد به البديهة ومفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية
التباعد ومتنافيان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت تقرر ان المعتبر
في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بالحقيقة
بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام
الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك
الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على نسبة وعليه مبني قول المص وهو راجع الى القول
في العقد يعني ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فاذا حصلا في
العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين قولا فتشمل مفهومي

البياض والآبياض لذا لهيتبر معها نسبة لا يتصور فيها سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل
الايجاب والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما
نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد فيهما يضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على
ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان
مع السالبة الكلية كقولنا لا شئ من الانسان بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول
بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضا
قلت يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الاخر على ما علم
من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي هو رفع
الايجاب الجزئي ولا يكون رفعا للايجاب الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما
عدما للاخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذي
ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل من ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع
الاجتماع مع جواز الارتفاع و لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب
والايجاب الذي هو اعم من التناقض ولعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه انفا
من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان
كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية لانها
بين النسب الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان
مظنة ان يتوهم ان التضايف جنس التقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتحاذي والتماس
وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس له
التضايف باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون
مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس الخمسة اخص و
بالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض
كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما
من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعكس اندراجه
فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته
من حيث الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت
اخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي المقابل و
المضاف فان مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت
المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر اعم من المندرج فيه عرضيا

للمندرج كما فى المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما فى مبحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتى الشيء
على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت فاذا كان التضايف ذاتيا للمفهوم التقابل الذى هو عارض لاقسامه لم يلزم
صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على
تلك الاقسام فى انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف
لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق
التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر فى ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه فاىّ منافات فى ان
ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال فى شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل و
الضمير فى قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعنى ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك
مندرج تحت احد اقسامه اى التضايف وذلك باعتبارين فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم
التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة
من التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله ومقوليته عليها بالتشكيك اى مقولية التقابل على اقسامه
الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك فيما يثبت
خصوصا فى المهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجى واستدل على ان التقابل ليس
جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر فى التضايف كما ان التوقف ظاهر فى
التضاد واما فى الباقين فتردد قال الامام انا قد نعقل مهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما
وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظاهر ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات
المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام فى انه هل هو ذاتى لاقسامه التى هى عوارض
تلك الذوات واشدها فيه السلب يعنى ان تقابل السلب والايجاب اشد فى مفهوم التقابل مما سواه من
اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافى الشيء اما نقيضه او ما يستلزم نقيضه لان ما عداهما
يجوز اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافات رفع الشيء معه انما هى لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما
العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافات بلا توقف وان منافاة مستلزم نقيضه معه
انما هى لاشتماله على نقيضه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل
التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم
يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون للمفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع
المفهوم الاول فبمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالى فيغلط ويظن ان الحكم
بالمنافاة لذاتى المفهومين ولذلك قيل هيهنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعانى الخارجة
عن مفهوم منع ذلك لذاته من اعتقاد انه خير وبظهر بما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هى بين الايجاب والسلب
وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثانى ان سلب الخير مثلا اى نافيه
اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل الا ينافيه

قوله
والشدة فيه
اقول فيه سبق انه نوع من ابهام
ان الشدة والضعف من خواص
الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص
الكم ووصف التقابل بها اى بالشدة يسمى على سبيل التجوز ان
للشيخ فى منطق الشفاء فصل المعقود لبيان ان
التقابل بين الموجبة والسالبة
ام التقابل بين موجبتين
محمولهما متضادان
وان قال
الحق ان لكون
جائزا اشد عنادا
فى طبيعة الامور
لكونه عارضا من امور
ليس بعادل واما
من حيث الصدق و
الحكم فان السالب اشد
عنادا والبعد من ان
يطابق الموجبة فى شيئين
الصدق والكذب والمحمول
فلعله ان المعاندة بين الموجب
والسالب بحسب التصديق اقوى
وبين المتضادين بحسب التحقق فى
الواقع اقوى اما الاول فقد بيّنه
بوجوه يقرب مما سيجيء واما الثاني
فلم يتعرض لبيانه وكانه تركه لظهوره
ان جسم الابيض ابعد عن الاتصاف
بالسواد من جسم الشفاف مثلا كيف لا و
الابيض متصف بسلب السواد مع امر زائد
عليه وهو الاتصاف بضده المانع عن تحققه
لا يقال ...لا يختص بالتضاد بل يجرى فى التضايف
ولا يدل كلام الشفاء على الاختصاص وقد ذكر الشيخ
ان هذا الحكم ليس من الوظايف المنطقية وانه اشبه
بالمباحث الحكمية فلو تركه المصنف لم يبعد اذ لا يتعلق بغرض
يعتد به كما قال قوله ولذلك قيل
اقول هذا مع ما سبق فى سوق
الدليل يدل على ان
المعنى
شد ... العناد فى التضاد كما قال الشيخ كما قال دوانى

الا ايجاب الخير واذا انحصر منافى سلب الخير فى ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضاً منافى
ايجاب الخير فى سلبه ولما انحصر منافى ايجابه فى سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين
الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا الرسا فى سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا الا ينافى
ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضى الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار
منافيه فى السلب فكلا ولا يرى ان ايجاب الشر ينافى ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافى ايجاب الخير فى
سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى
لا بد له من شئ هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتى الخير
والثانى عرضى له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه
ليس بشر والرافع للامر الذاتى اقوى معاندة من الرافع للامر العرضى ورد ذلك بان العرضى اذا كان لازماً
كان رافعه رافعاً للملزوم ايضاً وان لم يكن لازماً لم يكن رافعه منافياً للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة
يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره فى التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخيناً
اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هنا كذلك وفى بعض النسخ واشدها فيه الثالث
بدل قوله واشدها السلب ورد بان التضاد مشروطة بغاية الخلاف وهى غاية فى امتناع الاجتماع وغايته
لا يتصور غاية خلاف فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما
هو فى التضاد الحقيقى والثالث انما هو التضاد المشهور على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على
اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامر ما مر وان اراد اعم من ذلك
فالعدم والملكة والتضايف ايضاً كذلك وقيل معناه ان اشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان قبول
القوة والضعف فى اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك فى غاية
الظهور بخلاف البواقى ويقال للاول التناقض يعنى تقابل الايجاب والسلب مطلقاً سواء كان بين المفردات
او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع فى كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث
يقتضى لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا
يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف فى الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو
التناقض بين القضايا لان الكلام فى احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان
يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم
ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به لاجل غرضهم انما هو فى التناقض بين
القضايا حيث صار قياس الخلف لموقوف على معرفته عمدة فى اثبات المطالب العلوم الحقيقية بل وفى
اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة الجهة خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا او نبهوا فى
تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم للتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعاً وارتفاعاً مبنى
على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلاً اذا لم يعتبر معه صدقه على شئ

قوله من الحركة والسكون الخ قبول السكون الشدة غير ظاهر وبعض من
جعل تقابل الحركة والسكون تضاداً جعل من المتكلمين القائلين بكون
السكون امراً وجودياً ولا المقابلة بين
الحكماء القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذى
جرى عليه الشارح من اخذه القيد فى حقيقة تقابلهما
الشيخ فبينهما التضاد المعتبر فى قاطيغورياس
فتدبر ملا جلال قوله
وبما ذكرنا
ظهر فساد
قيل الاولى
كلام هذا القائل
ان اطلاق النقيض
على ما يشمل بين
المفردات ليس
بالمعنى المشهور بل بمعنى
اخر اعتبره بعضهم كما
اشار اليه بقوله وبهذا
المعنى نقيض رفع كل شئ نقيضه
سواء كان رفعه فى نفسه او
رفعه عن شئ وما ذكره الشارح
عليه من ان تقابل الايجاب و
السلب سواء كان بين المفردات
او بين القضايا يسمى بالتناقض ان
اراد به انه قد يسمى به فذلك لا ينافى
كلام هذا القائل وان اراد بيان التسمية
به شايع او ليس التناقض الا هذا المعنى
المشهور فالقائل لا يسلم كيف ولا يتبادر
الذهن عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا
المتبادر من اقوى امارات الحقيقة وقد قال
الشيخ فى قاطيغورياس الشفا الفرس والا
فرس ليس بتقابل التقابل الذى للنقيضين اذ
لا صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين
لا يصير سنداً لان السيد المحققين كيف يظهر به ذكره
فساد كلامه ملا جلال

وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من
جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا
فساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى ان التنافي
اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا اقيس احدهما الى الاخر كان في نفسه اشد
بعدا عن جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان الماخوذان على الوجه المذكور متناقضين وبهذا
المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل
السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية
معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى اخر يساوي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان
يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا
له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات
ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة و
وحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين وكذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما في
زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس
في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب
لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل ويصدقان
او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة
فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان
يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما مر تحقيقه فيجوز مع تحقق
الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان
صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو
الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احديهما صادقة والاخرى
كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة
ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة
لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق الشرائط
التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في
المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى

القضيتين

قوله
وبهذا المعنى
اقول نعم لو سلم الاطلاق
التناقض على تقابل السلب والايجاب
مطلقا وان تقابل السلب والايجاب بين
المفردات لم يحتج الى التفسير الاخير لكن ليس كلام الشارح
الا ان في ذلك خلاف المشهور بل هو
مبني على اصطلاح غير مشهور و
هو التفسير الاخير
قال قوله
من غير شرط
في ذلك قول
فيه انه يشترط فيه
عدم اعتبار الموضوع
القابل له والا لكان
نقيضا بل عدم الملكة
لما صرح الشارح بان تقابل
السلب والايجاب يسمى
بالتناقض وايضا الشرائط
المعتبرة في تناقض القضايا
راجعة الى وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب ومحل السلب
ومثل تلك الوحدة شرط في تناقض
المفردات لا محالة فان المسكر بالقوة
واللامسكر بالفعل لا يتناقضان و
كذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى غير
ذلك وايضا لفظ يتوقف هو عليه في قوله
بشرط يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه بان
مراده ان بيان التناقض بين المفردات لا
يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها لا تشتبه
بخلاف التناقض بين القضايا فان فيه قد يشتبه
فلا اعتبار شرائط منها يعرف وحدة النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من
تحقق التناقض هو تحققه عند العقل وهو راجع الى
العلم به وتحقق العقل اياه وح فقوله يتوقف
هو عليه تابع لهذا المعنى وهو ان الشرط
لتحقق العقل ومعرفته
ويؤيد ذلك
ما سنذكره في حاشية البحث من نكتة اعتبارات الوحدات
جلالي

القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلابد ان يعتبر في نقيض تلك
القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة
لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف
الجهة لابد منه في اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا
ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة
على اي وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفي
عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك
النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض
نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا
تغاير الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في القضيتين انهما
متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم
الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين
وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين
القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى
اثنتين اعني الوحدتين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى
الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلي سلب
جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع
قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان
الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطأ في اخذ النقيضين واما التفصيل
الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند
ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويحصل
استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفي الموجهات بشرط عاشر لم يرد به
ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية
الشرائط الثمان واذا كانت محصورة الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض
بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض القضايا بشرائط ثمان تتحقق فيها مع
قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات تكون تسعا
وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها
ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا

قوله ومن هيهنا يعلم ان رد الوحدات الثمان
اقول اعتبار الوحدات الثمان لا يغني
عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدة النسبة يغني
عن اعتبار الوحدات الثمان فالوجه الاختصار على اعتبار
وحدة النسبة الا ان الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة
بتلك الوحدات ... الثمان لا يغني عن وحدة
النسبة لان
مقتضية القوة
الخارجية لا
بالفعل الخارجية
الذهنية وان
استلزمت الوحدات
الثمانية كقولك زيد
اعمى اي في الخارج وليس
باعمى اي في الذهن مع
التغاير هيهنا في الموضوع
والمحمول ولا في باقي الثمانية
بل التفاوت في نفس النسبة
فان الحكم في احدهما بالايجاب في
الخارج وفي الاخرى بالسلب
في الذهن وكذا المحمول الذاتي اذا اعتبر
بخصوصه مع المحمول العرضي المعتبر بخصوصه
كقولك زيد جزئي اي هو بخصوصه
والجزئي ليس بجزئي اي بالكل العرضي فانهما
صادقان ...

نعتبر

سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لابد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اى عدم شئ في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشئ الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اى الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود الموضوع فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لاكاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلاكاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين يكون هناك الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد وانما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليسا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وحمل الجنس والفصل واحد جواب عن نقض مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان حمل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود

منهما

فلو كان يقال لا عادل ولا جائر ان قولي العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام فان اريد بالجور الظلم فا لمنظلم لا عادل ولا جائر يكون صدق عليه انه حالة متوسطة بين الظلم والعدل الا يراد بالتوسط انتفاء الامرين وان اريد به الظلم والانظلام وهو الشايع في علم الاخلاق لم يكن يخلو عن العدل والجور في الموضوع القابل وفيه نظر والحق ان المراد بالعدل هو الملكتين

مغاير لوجود الآخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء لمفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبايع في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض

## الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق ههنا فالصواب في الجواب ان يقال لا نسلم ان صورة السيف تحصل في الخشب واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان العلتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير فهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة ويقال لتلك الفائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني

في الجواب ان
نوع الصورة المذكورة
انما هو علة صورية لما هو اعم من نوع
السيف ... كالسيف الخشبي فانه ... 
... ذلك الامر الاعم لا تتخلف عنه واما العلة الصورية
لنوع السيف فهو اخص من نوع الصورة
المذكورة كما تبين في توجيه عبارة
الشرح واعلم ان هذا
الجواب بعد
تسليم ان صورة السيف هو نوع ... او غيره مما يوجد
في الخشب ... صورته ... 
... ذلك لا يوجد في الخشب اندفع
السؤال من غير كلفة

واما بحسب وجودها الخارجى فهى معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه فى الوجود فلهما اعنى
الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شئ واحد لكن بحسب وجوديها الذهنى والخارجى ويسمى
جميع ما يحتاج اليه الشئ بمعنى ان لا يبقى هناك امر آخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة
امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد تكون هى الفاعلية وحدها كما فى
البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر فى تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول
مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشئ ما لم يعتبر متصفا بالامكان
لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ فى جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه
مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصورى و
المادى مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة
للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط
امر فى تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التى هى عينه يكون جزء من علته التامة والجزء
لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح
آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعنى المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج
اليه الشئ ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشئ معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام
الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم فى الموجود ضرورى وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
والجواب ان المؤثر فى الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة
العقل وان تجوز ان يكون العدم مؤثرا فى الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر فى الوجود فلا امتناع
فى استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط فى تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم
فى الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط
عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودى هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن بعد
مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودى ربما لا يعلم الا بلازم عدمى فيعبر عنه بذلك فيسبق
الى الاوهام ان ذلك الامر العدمى هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان
مدخلية الشئ فى وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب
ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه
معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارى على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل
فى الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصابغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت
كالصيف للذى يصبغ الاديم والداعى الذى ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة
للاحراق وبالمعدة مثل الحركة فى المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج

عن المعلول

قوله
اقول فيه نظر
اقول معنى كلام المجيب
ان المراد من العلة المحتاج اليها
فى وجوده اليه فالاحتياج والامكان وما
بسا فيها موضوعة او لا ومفروغ عنها عنده
النظر فيتبادر الذهن من هذه العبارة الى احد اجزاء الاشياء
[illegible]
كل واحد من افراده يصدق على جميعها يعنى ان تلك
الآحاد
علل اى علة كثيرة
وان لم يكن علة واحدة فلا
يلزم منه ان لا توقف للمعلول على كل
واحد من تلك الآحاد ويتوقف واحد على جميعها
بتوقفات متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة
اثنين من افراد علته لا فردا واحدا منها ولا يلزم
منه كون الشئ عين الكثير من آحاد
علله ولا محذور فيه بل هو
واقع فى جميع
المركبات انما اللازم كونه عين ما هو فرد واحد من علته
او الكثير الذى لا يكون جميع اجزائه داخلا تحت ما بقى من اشارة
فى المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الاقسام
فعبر تم على اطلاقه خصوصا فى شرح
تقسيم المرتبة الى الواحد
والكثير فان
فان مجموع القسمين ههنا داخل فى القسم الاخير جزما

من المعلول مع انه ليس مما منه الشيء ولا مما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان
القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل با
لفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من
تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا مما منه ولا مما
لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام
ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما
ذكرنا انما هو ثانيا وبواسطة احتياجها اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة
الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا
ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل
والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات
شروطا والآن نقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه و
الثاني اما مما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو
الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزء عقليا وهو الجنس
والفصل او جزء خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود
الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال للعلة
المهية جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض فالفاعل مبدء التاثير وعند وجوده
بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره و
يسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان
اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا
وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا
هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها لكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا بد
من ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل بداهة
واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول كما
عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير بان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل لما تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يقال وجود
المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستعقبا له لانا نقول انا
نجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان

كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود فاعله ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان ممتنع بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محالا ويجب تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية ممنوع ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المص يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لاستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه لحصول المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المع بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المع لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المع على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز

قوله
اذ لا سبيل
الى امتناعه اقول
اذ لو امتنع بعد تمامها الى
ان ينقضي زمان فوجد لم يكن ما فرضنا
علة تامة علة تامة لتوقف المعلول على امر
اخر كانقضاء الزمان او ما يقارنه ملا جلال [illegible]
قوله بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله اقول اي

قوله نعم لو قيل يجب وجود المعلول اقول
فيه بحث اما اولا فلان
وجوب وجود المعلول بعد المعد لا
يستلزم وجوب بقائه بعد مكان المص تكلم
بقضية ان جاز في المعد وجود المعلول بعده حتى يرد
عليه ان حق العبارة وان وجب بل قال وان
جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لا ينافي
وجوب وجوده بعده و
اما ثانيا فبعد التنزل
عن ذا

وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا

ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه
واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المع في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى
ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما
ثم انعدمت فوجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول حينئذ فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة
والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم
المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر واجيب بانه لا يستحيل ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي واما ان يوجد احد تينك العلتين فيوجد المع ثم تنعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان
المع الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل
الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل
الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا
يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدلا الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليتين من تاثير دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ يجوز ان
يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا
فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه فزال بزواله ويكون تاثير المشروط بخصوصية
الاخر تاثيرا اخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من امرين
مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد
العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا اخر انتهى كلامه
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد
علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد
باصل الوجود الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا
يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق وغيره نختار انها
تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلت
ممنوع فان وجود المع في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق
الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المع في الزمان الثاني بل استمرار
وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المع الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة
لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت
العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان اخر لزم استمرار

وجود المع وصار باقيا وذلك لاينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد

علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى

قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا نسلم كونها مستقلة اذ لم يثبت جواز بقاء المعلول

بعد انعدام علته باى وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبنى على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت

كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان

انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على

احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه

زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخرى تاثيرا اخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي

علتان مستقلتان مطلقا وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل

ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول

وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما

ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل

منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد

البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذا ما يقال ان الاب علة

في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط

لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد

العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرط لتتمة العلة التامة لحركة المني وحركة المني

علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور تجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة

الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا لعلة اخرى غير

الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذا النار علة لحدوث الماء تعدما له لقبول السخونة فيفيض السخونة

عليها من المبدء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا فحذا انه لم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا

بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في

الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدء الاول موجب

او مختار والحق ان الفاعل اذا تعددت ادواته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا عما نحن بصدد

اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ادواته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد

بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كان

مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان الامر الواحد حقيقة مختلفا

وان دخل فيه واحد منهما لزم تركيبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما فكان الاخر

عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو

قوله
واما ان يتوقف
على احدهما بخصوصها فيمتنع
ان يوجد الا في المستدل الى ابطاله ١٣٠
هذا الشق بما ذكره من استلزامه اعادة المعدوم
او كون ما فرض علة مستقلة وظاهر ان هذا المحذور لا
يلزم في هذه الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم
دليله في نفسه ايضا اذ له ان يمنع
ان توقفه على احدهما
بخصوصها
يستلزم
امتناع وجوده
بدونها وذلك
لانه لو اعتبر في
التوقف ان لا يمكن
وجود الموقوف الا
بسلب وجود الموقوف
عليه لم يكن فيه لا يجوز
وجود المعلول بدون علته
بعلة اخرى من ان له مدخلية
اذ مصدرية ان لا يكون وجود
المعلول بدونه لا يمكن وجود المعلول
بدونه بل لا معنى للتوقف الا ذاك
المقتضي للتاخر الذي هو مدلول
الفاء التعقيبية اعني الاستتباع و
امتناع استتباع سببين معينين لشيء
واحد على سبيل التعاقب او التبادل غير
بين بل يحتاج الى الدليل وقد انتهى نظر
المستدل الى بطلان الاول بما ذكره من الدليل
واما الثاني فلم يتم عنده عليه دليل فانه فرع عنه هذا
الاب دفعه بقي بعض المناقشات في دليله فتامل
قوله فان تصور ان لا يكون فيه تعدد اقول الاظهر
ان الحكماء معترفون بان المبدء الاول مختار مع انه
لا يصدر عنه عندهم الا الواحد لعدم تعدد الجهات
فيه وكون الاختيار عندهم ليس بمعنى صحة الفعل
والترك بل بمعنى كونه ان شاء
فعل وان لم يشاء لم
يفعل
المختار ١٢
وان استدل وقوع احد المقدمين غير مؤثر في المقصود
وهو جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه كما لا يخفى فتامل

وحده مصدرا والمفقد بخلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية

المصدرية حتى يثبت واجب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن

الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه

او خارج عنه معلول له لما مر انفا وننقل الكلام الى مصدريتها حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك

شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء الاثني واحد وهو مناف

لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فتستغني عن المصدر

قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية

مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا

فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبسبب

ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة

قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالمصدر اخرى وبكون

العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية

ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط

وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى

المراد بطريق التجوز بما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته

بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا

يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احدهما الا

اقل خارجا معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات

خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع

غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع

كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا قلنا

ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها

لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع

معلول اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في

الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لا بد في اثبات المط

ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول فيلزم ح تكثرها في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار

لانا نقول لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء

واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما باينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال

من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه

---

قوله وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري اقول فانت
خبير بانه
لا فرق بين ما هي
والاعتباري في ان الانفكاك
بما يحسب نفس الامر يستدعي علة ما الا ان
ان بين المصدرية امر اعتباري فلا جزم انتهى لا
نقطاعه بانقطاع الاعتبار طاجلال قوله
بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق
اقول للخصم ان يقول الشكان
انما المصدريان
الاضافيان
واما المعنى الذي
ذكرتم انه هو
المصدر بالحقيقة
وهو الامر الحقيقي
فلا نم تغايره بل هو
اول المسئلة اذ ليس
الكلام الا في ان مصدر
الامرين يجوز ان يكون
واحدا حقيقيا لم لو تحقق
المعلول لتحقق مصدريتان
مغايرتان لا بد من تغير المصدرية
بالمعنى الحقيقي الذي هو المصدر
يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول
الصادر من مصدر واحد لتحقق
مصدران متغايران وهو تم لم
هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تعالى
وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماته
عين ذاته ولم يريدوا به كون كل منها
عين حقيقته بل اراد تم ان ذاته تعالى
باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولواحقها
علم وباعتبار انه مبدء للممكنات قدرته و
باعتبار انه كاف في التخصيص ارادته من غير
ان يستلزم تركيبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون
المصدريتان عين ذات بهذا المعنى فلا يلزم
محذور والتحقيق سيجيء طاجلال قوله واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة اقول
سياق الكلام انه منع للمقدمة القائلة بانه
لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول لا يكون
لها تلك
الخصوصية مع غيره وحاصله انه يجوز ان يكون تلك

[illegible]

تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان
الا ان حاصله منع مغايرة المصدريتين ويرد عليه
ان المذكورة جواب النقض في قوة
المنع اذ النقض منع فايراد
المنع في مقابلة المذكورة
جواب غير موجه
طاجلال

ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فقد فوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم تكن متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا لما راينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المع تعددت العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المع وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء وراينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو راينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا وما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا فمعنى صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له بوسط او غير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهرا لانها ليست علا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدءا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور واقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه اخر حيث قال اذا فرضنا مبدا اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته

قوله والجواب ان نقيض صدور ا لا صدور لا ا اقول صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا انما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا لكان لا حيثيان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير تناقض واما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم التناقض تفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه بامر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة قال الكاتبي بعد ذكر المتن الذي ذكره ما لفظه وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا الا انهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يلزم اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل ههنا الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا وان اراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بخصوص الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها فح نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر وعند هذا ايضا اندفاع تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار في التحصيل استدل على هذا المطلب بانه قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء عن موجده لا يصدر عنه فان صدر عن ا ج من حيث يجب صدور ا ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه بعد ليس ب فلا يكون لا ادامه [illegible]

ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن و بتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم تنعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده مثلا فالبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر في التاثير الى شيء آخر وان توقف على احديهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المع الى علة ما وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب قف بان نحو ما ذكر من احتياج المع الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احديهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء

وبتوسط د خامسة

فيرد ان يقال انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء علة تامة بل جزء علة لا بد من توقفه على كل واحد سيما توقفه على المجموع حتى يلزم ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة الاثري ان الشيء قد يكون كل من اجزاء العلة التامة موقوف عليه وليس بجميع كما قد ان اردتم بتوقفه على كل منهما توقفه على المجموع وقد عليه بعد اياه الاستقلال عنه ما كما ان فسد ايضا لو التوقف على الكل الافرادي جزء المعنى تعدد العلة المستقلة الذي هو محل النزاع و الجواب عنه اذا توقف المعلول على كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول و بذلك يحصل المعنى وهو انه لا يكون شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه اولا لا يجوز ان يكون الموقوف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول فلا تعدد في العلة كما مر فان قيل قد مر ان الشيء فيما سبق خلاف ذلك حيث منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في العلة وحصل الجواب على تغاير العلة على المعلول واحد قلنا هذا مبني على ما استقر من انه اذا تحقق تعدد العلل تعين احتياج المعلول الى خصوص فالحاصل ان منع الشيء ان العلة يجب ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان يكون منشأ التوقف على خصوصها ذات المعلول بل يمكن ان يكون منشأ العلة كما سيجيء على ابطال الفرق ود

١٣٤

عن خصوصية كل منهما الا من مفهوم احديهما الذي هو اعم منها فلا يتم الدليل الاول وايضا فلنا ان
نختار في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف المع على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات
المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان
يعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيكون احتياجا
الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او
على التعاقب لا يلزم محذور لان المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة دون
التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا
استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها
واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما والطبايع لا وجود لها في
الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان
الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون له
علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات
اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث
يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء
علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية
اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المع علة لعلتها كالكل وهذان المعنيان متلازمان
وهذا هو الذي يبقى لمطل الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على بطلان التسلسل كانه يدعي بداهته كما ذهب
اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على
علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
بل بالذات فح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا
مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان
معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء
المنع في المقامين اذ لا نتصور هناك التقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا
نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر
المفتقر اليه الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين
الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعني
الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير بالاعتبار
اقول فيه بحث لانه يجوز ان يكون لكل من الشيئين جهتان بحيث منهما انتسبا مختلفتان بالوجوب والامكان



ان اخذ في العلية اقتضاء وجود المعلول بالفعل وان اخذ
بمعنى كونه
بحيث لو وجد لامتنع
المعلول فالموصوف بها هو
الماهية من حيث هي فلا ذلك ... 
بانه ليس الوجود من المعقولات الثانية وكانه
حسب انه يجب ان يكون الوجود الذهني قيد الموصوف
بالمعقولات الثانية حتى يكون موضوعها الممتنع فيه

اللواحق الذهنية والامر في ذلك ...
فتامل
في بعض المواضع فذكر
المعقولات الثانية في مقابلة ...
الخارجية لانه ربما يكون الشيء من المعقولات الثانية
وحمله الفايدة قد عدم كونه من العوارض الخارجية ...
به من تبع ... المعلول
المعين لا يستلزم علة معينة اقول ...
امارات استلزام
المعلول
المعين للعلة المعينة ليس ... جواز تعدد علله

والجواب بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله انكلامنا في بطلان الدور ولا دور الا
مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد
تحقق الدور بكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه
مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده فان منشأ
احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي
بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى
من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين
وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد به الا
امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التأخر ما جاء من الشبهة في التقدم
بعينه اذ نقول ح ان اردت بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى
الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من
تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة
والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يق كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يق تحركت
اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يق تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى مصحح ترتب المعلول على العلة
بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يق له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه و
موقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتأخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فالحاصل الاستدلال انه
لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف
الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك بط ضرورة فان قيل اللزوم مم وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة
للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون
شيئان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر او ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول
قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة
علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون
ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد
ان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
ولا بتراقي معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع
الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب وجوده لا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب ولا توجد به
وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول
ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها يجب وجود

انفكاكه

اقول فيه بحث لانه ان اراد بالمعنى المصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء نفس ...

[illegible]

الشيء لنفسه تقدم الشيء على علته حتى يق انه عين المتنازع فيه كما ذكره الش في الشبهة لانا نقول فلمنع اثبات الامر المصحح ترتب المعلول على العلة اذ لا دخل في اللفظ بحكمه ان يق لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه ولا دخل لاثبات المعنى المصحح للفاء في اثبات هذه الملازمة اصلا حتى يق اورده الشبهة

ملا جلال

علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة والتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم تنفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم تنفصل منها تلك الاحاد بان نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايضا المح لزم من المجموع اى من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه مح وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعددات الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقيين عن الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المص بذلك في بحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء

الثالث

قوله اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الخ اقول هذا انما يرد على ما قرره

١٣٦

في توجيه كلام المتن واما على ما تقرره فلا ورود وتحقيقه موقوف على مقدمة هي ان الشيء الممتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده واهو واضح ... فنقول لو ترك في سلسلة الممكنات الى غير نهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة باسرها لان امتناع عدمها بالاسر ليس لذاتها ولا لاستلزام عدمها عدم الواجب لذاته ... ولا لاستلزامه عدم الواجب بالغير لان الواجب بالغير يمتنع عدمه على هذا الغرض لان كل واحد من احادها يمكن انتفاؤه في ضمن انتفاء جميع السلسلة اذ انتفاء جميعها غير ممتنع واما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على سبيل فاذا قدر انتفاؤه مع علته ولم ينته في سلسلة العلية الى الواجب بالذات لم يلزم مح اصلا ولا يخفى انطباق عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه ان على هذا التقدير لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل واحد منها ممكن العدم لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما يستحيل على هذا التقدير عدم كل منها مع وجود علته لا مطلقا فتامل

قوله واجيب عن الاول بدعوى الضرورة اقول لما كان

قول المعترض لا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون [illegible]

قوله وان الناقصة يلزمها الانقطاع اقول اي على تقدير تطبيق الاحاد بالاحاد فلا يرد ان هذه الدعوى على المقدمات السابقة في اثبات التناهي مستدلا الدعوى ردا [illegible]

الثالث وهكذا الجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل
كل واحد من الاولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا
لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل
واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول
اذا طبقت طرف احد الحبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني
وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من احاد
الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة و
ان لم يكن بين احادهما ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض
الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على
ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا محال سواء كان بينها ترتب اولا وان التطبيق باعتبار النسبتين
بحيث تتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى
من حيث السبق برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان
التسلسل في جانب العلل والعلة المحضة اذا كانت التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد التى فوقه
على التقدير الاول وتحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث
انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات
ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني
ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول
المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة
عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول
منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير
منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم
ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علته فلا يكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت
بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول
على التقدير الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول
وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على
سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء
مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب بالجملة شيء
هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ
بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار

قوله
لقوله وقوع كل
واحد اقول فيه نظر اذ للخصم
ان يمنع امكان وقوع كل واحد من
احاد الناقصة بازاء واحد من احاد التامة لم لا يجوز
ان ذلك الوقوع ان كان في الذهن فيتوقف على وجودها
فيه مفصلة وان كان في الخارج فيتوقف على
الترتب ولا يجدي القدح في
السند بل لا بد من
اثبات
المقدمة
الممنوعة وما
ذكره المحشي من
جواز ان يقع
احاد كثيرة من احديهما
بازاء واحد من الاخرى
لا يستلزم امتناع امكان
وقوع كل واحد منها بازاء
واحد من الاخرى لان
مراده بالجواز العقلي الذي
هو الاحتمال فان غرضه دفع
جريان الدليل في هذه الصورة
بمنع بعض مقدماته فهو هنا مانع
بكيفية احتمال اللاوقوع ولا يكفي
احتمال الوقوع في اجزاء الدليل بل لا بد
لمن سلك الامكان الذاتي فيحقق امكانه
الامور الغير الامور الغير المتناهية الغير المنتشرة
ممكن لا لكن وقوع كل واحد من السلسلتين بازاء
واحد من الاخرى لكن ذلك يحتاج الى اجزاء الدليل
والخصم يمنع الملازمة والصواب في الايراد
والجواب ما قررنا سمعته من ملا جلال دواني

اجزائه في الوجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الى جزئه
الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فوجد به بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه
وهو ايضا مستلزم لكون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه
ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءه لان كل جزء محتاج الى
ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر ايضا ان العلة المستقلة للمركب من
الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة
ولا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجبة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي
وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها الى غير النهاية هف
وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية
وبما ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها الجميع السلسلة العلة التامة فلا نسلم استحالة
كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب
من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا الكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا مم
وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء
السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل
المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات ثم يرد على المقدمة
القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة الى ما هو علة لها يوجبها الا ينافي
استقلالها بل انما ينافي احتياجها الى ما هو علة لمعلولها او لها في ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان
العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل
جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه
شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة
التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول
اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها
او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول
المركب مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب
الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة
المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه
او لعلله وذلك لمجموع الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض

الثاني

المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المع الاول فانه جزء من السلسلة فيتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفس جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله الى النهاية فان قيل ما بعد المع المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمجموعه من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المع المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة الجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المع الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل واحد منها بعلته وقولهم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فنختار ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجه اخر لو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يؤخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على جانبين احدهما يتقيد بعدة الالوف والاخرى يتقيد الزائد عليها والاولى اعني الجملة

التي بعد عدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيأتي التوديل اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية من الطرفين لكونها محصورة بين الحاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدء الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بعدد الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة واحادا على ما مر ويرد بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان وتكافئ المتضائفين اي العلية والمعلولية وليس المراد بهما ههنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي تحققت المعلولية في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى تكافئهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى تكافئهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية ايضا وجودية فان ثبت ان تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصلح الا من موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجبة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون معلولها ايضا موجود الوجود علته لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما

١٤٠

نعم المطلوم هو ما فرضناه من كون الواجب علة لامر عدمي فانه قد ثبت انه يستلزم كون عدمه علة لامر وجودي وهو اللازم هف سواء كان ذلك العدم هو الملكة المفروض المذكور حاشيه ملا جلال قوله مردود بانه يجوز ان لا يكون اقول من البين ان الامكان علة للاحتياج نسبة يقتضي محتاجا اليه فالملكة ممكن امر يحتاج اليه سواء كان وجد او لم يوجد اصلا نعم ان كان موجودا يلزم تحقق المحتاج اليه وان لم يكن موجودا فالملكة ممكن علة بحسب نفس الامر ممتنعا كان تلك العلة او ممكنا موجودا او معدوما فالملكة المذكورة يكون معلولة لامر موجود لكونها امرا وجوديا فيكون عدم ذلك الوجودي علة لعدمها والمفروض كون امر وجودي اخر ايضا علة لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان فلو كان الوجودي علة لامر عدمي لزم اجتماع العلتين على معلول واحد هو ذلك الامر العدمي مع ان الملازمة ظاهرة مما ذكره ولا يتوجه المنع الذي ذكره الشارح نعم يبقى الكلام ههنا في بطلان التالي بناء على ما يتوهم ان توارد العلل المستقلة على سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض كون الواجب علة الملكة وعدم الواجب ممتنع فلا يجتمع مع ذلك الامر الوجودي الذي فرض علة للامر العدمي ولا يلزم التوارد على سبيل الاجتماع حتى يكون محالا وعلى تقدير كون علة الملكة امرا ممكنا يجوز ان لا يجتمع مع الوجودي الذي هو علة للعدمي ويندفع بانه على تقدير

مع جميع شرائط التأثير اما ان يوجد الوجودي الذي هو علة للملكة مع جميع شرائط التأثير اولا او يسوق الكلام فتفكر ملا جلال الدين دواني

رحمه

قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا لاثر وقابلا له وفرعوا
على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلوا
على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اى عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان
يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما اولا لتنافى لازميهما اعنى الوجوب
اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده وجود المفعول والقابل لا
يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره
وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع
معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا
يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا
فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا فى بعض الصور موجبا لمفعوله من انه فاعل
بدون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل فى شيء من الصور فالفعل وحده موجب فى الجملة
والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا فى شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك
الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب
انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين
هما الفاعلية والقابلية ولا محذور فى ذلك ويجب المغايرة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا بالذات
الى تلك العلة والآثار يعنى ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة فى ذاته ومهيته يجب ان يكون مهيته مخالفة
لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة فى تشخصه
لا فى نوعه ومهيته جاز ان يتفقا فى المهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب
اذا كان شيء علة فاعلية لآخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون
ذلك المصاحب فاعلا لذلك الآخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان فى مرتبة
واحدة وكذا الحال فى مصاحب المعلول فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا
فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر والا لم يتناه الاشخاص
يعنى لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته ومهيته علة لآخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لآخر منها
لاشتماله على تلك المهية ويلزم لا تناهى اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم
ان يكون كل شخص علة لآخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية
العنصرية علة لذلك الشخص الآخر المعلول فرضا ولا استغنائه عنه بغيره بدليل آخر على ان العناصر ليست
عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة
كلها الى ذلك سواء فيستغنى ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض من صنف وفيه نظر
لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بمهيته وحقيقته لا ان يكون العلة هى المهية بحيث لا يكون

لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد واما
نقضه بدليل اخر تقريره ان التشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن
ان يفرض متقدما على شخص اخر منها ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان تكون متقدمة بالذات
على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر انما في التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان
التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ثم ولتكافؤهما دليل اخر تقريره ان التشخص من العناصر تكافئ شخصا
اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للاخر و
يرد عليه وعلى الدليلين الاول والثاني انهما مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب المهية
وهو ثم ولبقاء احدهما مع صاحبه بدليل اخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص
اخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير
التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به
الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادى الافعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او
المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته
الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية
ويليه شوق وينبعث عن ذلك التصور وينشعب الى شوق نحو طلب وانما ينبعث عن ادراك الملائمة
في الشيء اللذيذ او النافع اذا كان مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة و
انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة و
يدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان
الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادى الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب
وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي
الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات
المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي [التصور الجزئي] لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من
وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا
المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا
السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على
مثل هذا التصور كان دورا واجاب المصنف بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه
فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدا الحصول في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدا لحصوله
في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئية تلك

الحركة

قوله ويرد عليه وعلى الدليلين الاول يمكن ان يقال مراد المصنف انه ليس التشخص من جهة العناصر التي هي المشتركة فيه وبين سائر الافراد علة لشخص اخر وهو الحكم بين المشاركات الجنسية والنوعية والا يتوقف علات ذوي اشخاص العناصر في المهية النوعية فتدبر ملا جلال

قوله ويدل على مغايرته للشوق اقول لم يجد الشوق الذي هو منقسم الى شهوة والغضب وحكم بان الشهوة مفقودة في الدواء البشع وقال الاستاذ المحقق قدس سره في اوائل حواشي التجريد ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للعبد كالجوع الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة فقد تشتهي الانسان ما لا يريده بل يكرهه كالمأكولات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المرض ولذلك قالوا ان المعاصي [illegible] دون شهوتها وكراهة الطاعات [illegible] اخذ عليها دون النفرة انتهى وكلام الشارح يبتني على هذا التفسير واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة والضعف بان شدة الشوق تصير اجماعا وفيه صرح بذلك بعضهم [illegible] في هذا المقام بحث نفيس حررناه في شرح الهياكل فليرجع اليه ملا جلال

الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب سؤال مشهور يرد في الحركة على مسافة يكون فيها
ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير
ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة
باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا
يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على
وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع
جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع
بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من
حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء
من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات
والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كونها كلية
كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة منصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض
بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها
كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان
السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للوجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات
علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات
في المسافة الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان
العلة المعدة يجب ان لا يجامع المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير
من حركاته الاختيارية على مسافة كمن يمشي مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن
الحدود الواقعة فيما بينها اما للغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل من خوف ومرض وايضا فالذي
يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض
الاول يقتضي تصورات غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف
من تلك الانصاف التي لا يتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك
والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في
بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة كما زعم
ويحصل انفصالها بسبب الاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو
الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسيأتي تحقيق ذلك وبيانه ان الحركة بمعنى التوسط امر
واحد شخصي من مبدء المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة
عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك

قوله
بيان ذلك
ان المتحرك على مسافة
اقول فيه بحث اذ لو فرض
ان الارادة الكلية مع تخيل المسافة جزئية
فيها التخصص وقطع المسافة لا يتوقف على
ادراك كل المسافة او لا على سبيل التفصيل لجاز ان يدرك
اولا جزءا منها فيقطعه ثم جزءا اخر وهكذا اولهذا
الاخير دفعة وحينئذ يكون ذلك
قصد ذلك الجزء المتصور تمام
المسافة المتصورة
وبذلك
يحصل الغرض
من هذا الكلام
وهو ان السابق
تصور المسافة
الارادة المتعلقة
بها ثم سبقت منه
التصورات المتعلقة
بجزء جزء والارادة
الجزئية الباقية فلا جلال
قوله ثم التسلسل ان كان دفعة
فهو محال اقول في هذا الترديد
خلل لان المراد بالدفعة ان
كان معيتها بالذات فالبحث
لا يحتمل لان الكلام في العلل
ان كان المراد معيتها بالزمان
فلا تقابل بينها وبين الشق الثاني
اذ تلك المعية لازمة على التقدير
الثاني ايضا فلا جلال
قوله مع ذهوله عن الحدود الواقعة اقول
لا يخفى على من راجع وجدانه ان المتحرك
بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئا
فشيئا ولذلك اذا غلبت الغفلة فلم يدرك
الطريق وقعد عن السير فظهر ان الحركة مستمرة
على سبيل التدريج كذلك الادراك مستمر على
هذا المنهج واستمرار تصور المسافة على هذا النهج
لا يستلزم ادراك الحدود المفروضة فيها اذ الحركة
الواحدة المتصلة يستدعي ادراكا واحدا مستمرا
على سبيل التدريج نعم اذا تعددت الحركات كما في
المخلوقات المتفاوتة كان هناك تصورات متعددة
لمسافات متعددة لكن لما صارت تلك التصورات
ملكة للنفس يصدر عنها بسهولة من غير تعمق في نسبة
الامر فيتوهم انه لم يدركها او نسي ادراكها وفي
البين ان الادراك بشيء وادراك الادراك
ادراك شيء اخر والخفاء في ذلك
الادراك بشيء اخر
فلا جلال

حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا بد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل
جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين وما ذكره هنا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما
اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايضا فالكل ساقط فتلك القاعدة مثبتة ويشترط في صدق
التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترطون في ان يصدق على المقارن المادة اعني الصور والاعراض
المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد
الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذا
كان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع اخص بالقياس اليه والشمس
لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بانه ان اراد بوساطة المادة توقف
الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف
فعله ايضا عليها بالعرض لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اراد بها ان للوضع مدخلا
في تاثيرها فذلك ثم فان المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان
يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره
وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا فان النفس
الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية
كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس ولعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية
ذوات اوضاع وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد
وهو تاثير ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي اثاره فيكون قوله التناهي
معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على
الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم التناهي ولعل المراد
في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق
التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى اثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم
التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى اثاره انما يكون بحسب المدة
او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية
لا يوصف بلا تناهي اثارها مط وذلك لان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي اثاره الا بحسب احد
تلك الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من اعراض الذاتية الاولية الكمية فاذا
وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي نظرا الى اثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وهو التناهي واللاتناهي
بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة
او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك
لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني

بطلان

قوله والظاهر من هذا العطف اقول مفهوم هذا العطف هو توقف صدق التاثير على التناهي فيلزم منه [illegible] التاثير من ليبين ان التاثير اعم من التاثير المتناهي وصدق العام الذاتي على الشيء بتوسط صدق الخاص كما تقرر في موضعه فالتاثير المطلق ذاتي بالنسبة الى التاثير المتناهي اذ المراد بها مفهومها والمطلق ذاتي بالنسبة الى المقيد ولعل المصنف انما اختار لفظ [illegible] هنا المعنى والا كان المناسب ان يقول يشترط في التاثير بدون لفظ الصدق فتامل

بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال اخر لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي قالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوته جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميتهما ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا وتفصيلا بانه ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بانه زيادها

قوله فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها اقول من البين ان الزيادة من الجانب المتناهي لا تستلزم التناهي من الجانب الاخر فلا يتم في الاستدلال بمجرد الزيادة في جانب المستقبل اي الاعتبار نعم انه يتم في ابطاله بالتطبيق ليظهر انتقال الزيادة الى جانب الماضي اجابوا عنه بان ليس لها وجود وهذا الجواب وجهين احدهما ان يكون منعا لجريان التطبيق بناء على انه لا يجري في الموجودة معا وح يرد عليه ان التطبيق العقلي لا يتوقف على الوجود الخارجي والثاني ان يكون منعا للتخلف المدعى في مادة النقض بان يقال مقتضى برهان التطبيق ان لا يوجد الامور المترتبة الغير المتناهية وهو متحقق في الحوادث الغير المتناهية فانها غير موجودة فلا يرد النقض بها وح يبقى النظر في ان مقتضى البرهان عدم وجود المجتمعة او عدم وجودها مطلقا ولو على سبيل التعاقب وربما يقصد الكلام بعد ذلك فيظهر انه لا مخلص لهم الى نفي الزيادة مطلقا في الامور الغير الموجودة في الخارج ولا انه يمكن ان يقال نعم الزيادة في الخارج يتوقف على الوجود في الخارج ولا يتوقف البرهان على ذلك بل على مطلق الزيادة ولا يمكن انكاره فلا طائل

كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد
فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة
قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع
التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها
بالزيادة والنقصان ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متنا
وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان
يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لتحريكاتها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان
من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد
منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعة من غير انقطاع
واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع
التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في
العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول لقائل ان يقول
اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير و
الكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء
ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم
تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا
الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيين
بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزئت
تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان لاجزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم
التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط
المنع المذكور ساقط لان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون
تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تنتهي عند حد لا
يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون بعده
مقدور وكذا ما يقال من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان
يستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان
يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه عددا مع انه فرض غير
متناه عددا ساقط ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين
بالسرعة والبطوء وذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس

ترتيب منها فقد يقوى على ترتيب واحد امنها يستدء من
وحدة معينة وان معين الى ... فان الجسم لا يقوى على
ترتيب واحد غير متناه فكذلك على خلط من ترتيب
مختلفة منها فقد يقوى على ترتيب واحد
واحد واما انها لا يقوى
على ترتيب غير
متناه فكذلك
بين بما قلناه
... جلال
قوله فلم لا يجوز ان
يكون التفاوت
اقول تفصيله انه اذا
فرض تحريك غير متناه
اسرع من حركة الاكثر في
القوة القسرية او ابطأ
في الطبيعية لا يلزم تخلف و
هو مساوات الجزء والكل في
التحريك لانهما وان استويا في
الزمان فهما مختلفان بالسرعة
والبطوء فلا يلزم انتفاء التفاوت
بالكلية وهو المحذور لا انتفاء التفاوت
في المدة فقط هذا ونعلم وما ذكره الشيخ
من انه لا يحتاج في هذا البرهان الى وجود
هذه الامور ... كما سبق
تقريره ... فتامل
جلال قوله واجيب بان التفاوت
في السرعة والبطوء اقول نختار ان زمانهما واحد
والتفاوت في العدة واقع ولا يلزم من ذلك
تناهيهما بحسب المدة والعدة اصلا بل يجوز ان يكون
كل منهما غير متناه في المدة والعدة كما في دورات
الفلك الاعظم وفلك الثوابت فانهما غير متناه في
العدة والمدة مع التفاوت بينهما في العدة جلال

كلاهما للزوم الانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدء العدة ومنتهيها او اما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد التسليم والتي فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكون التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري متناولا للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقة يقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذا برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم حالة فيما ذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقي طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقداري الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا واما القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء قابل المحل وهو واحد قال الحكماء لما ثبت تلازم الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للاخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فبقي كون الصورة علة فلا يخ اما ان تكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء اخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل المحل واعترض على ما قالوا بانا لا نسلم ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للاخر ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد واحد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهي متاخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما الا ترى انهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول ايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه يبطل قطعا لان

الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود ذات في نفسها متقدم على حلولها التي
من جملتها حلول شيء آخر فيها الا يرى ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المقترن
باعراض في المحل فلا محذور ولانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا حين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا
وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء العلة الفاعلية لموجود خارجي كما ادعوا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد يزول عن
الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك
بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته
مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لفاعله وقوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا
يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما
المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل فالصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها
صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها
بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
محتاجة في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور ح كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة
او غير معينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك
الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك عدوا في العوارض المشخصة
امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة
للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال
المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة
المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل
ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر
بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل
عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه منع ظاهر اذ
لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل الحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي له و
الا يلزم الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا
يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول
اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا ينفك عنه اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا
وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن

هو قريب القبول بعد بعد حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه
عن الحكماء في هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمصنف لما كان منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب
لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها
اي بصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها
يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذي صدر عن الفاعل معلولة في وجودها العيني
للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر
بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير
فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل
انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى لحركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مبادي اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدء القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدء الذي
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والا بعد منه هو تصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في
النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى
المنتهى هو غاية للقوة المحركة الحيوانية وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية
للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول
ان الانسان ربما ضجر من المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه
انتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل
في نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان
لا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء
الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول
الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل
غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدء هو التفكر او عادة ان كان المبدء هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدء هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض
عبث وجزاف ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه واثبتوا للطبيعيات غايات لان الحكماء
قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك
الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا
شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية غايات اتفاقية ما يتأدى اليه الفعل ان كان
تأديته دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان تأديته متساويا
او اقليا يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستندا الى ان
الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا لزوما

يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التأدي فلم يكن هيهنا سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية
والجواب ان ليس كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزءا من المؤدي فان انتفاء المانع واستعداد القابل
معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزءا منه فالمؤدي اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا للاقترانه
به او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقي وما يتأدى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر ذاته
مع جميع الجهات المعتبرة في تأديته كان سببا ذاتيا المسبب الذي هو غاية ذاتية له مثال ذلك ان تحفر موضعا
فتصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تأديته الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان
وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة
الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او
غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية والمادية كهيولياتها والصورية كصورها
والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد تكون مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل والصورة بالنسبة
الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور
المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الالية والغائية كمجموع شرى المتاع
لقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة
بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او بالفعل
فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية
كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايض كل واحد منها اما كلية او جزئية
فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة
وكذا في سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس
الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن
بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء ما بالمعلول كذلك فان
العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى
البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن
تبريده فلما زال المانع عنه بردته بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد
ينسب بالعرض الى ما يقترنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا
اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقترنها اعني الخشب مأخوذا مع صفة
البياض علة مادية عرضية والصورة العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية
كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب ويحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل
منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس

١٥١

للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة

كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل

وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء

واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم الحادث الزماني من المبادي العرضية

لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان

الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم

الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق

بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودي في العدم

لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال

في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه

اي في وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك المهية اذ لا

مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها واسباب

المهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان علة المهية والاخريان اعني الفاعلية و

الغائية تسميان علة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرف الوجود والعدم على السوا

فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب فضعف ما

توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض الغير القارة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي

في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب ووجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى

به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية

لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يودي

الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف

كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى

فوق المؤدية الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد

الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد

كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل

العرضية ما هو معد بمعنى ان بعض

العلل الفاعلية العرضية

تكون علة معدة

ذاتية

بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة

معدة ذاتية لحصول البرودة
تم المقصد الاول

الماهية عن الموضوع ولا افتقر اليه في الخارج الا في الوجود
بعرض والا لكان في الخارج ايضا موجودا . عبد الرزاق

المقصد

## المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول ثلثة

### الاول في الجواهر

قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومن قدم مباحث الاعراض نظر الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اى الاختصاص الناعت وهو العرض ولا يعنى ولا بحال في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع و هو الجوهر خرج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن قالوا وكذا اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر ح هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعنى المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اى لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة اول وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع خزازة فالاولى ان يراد غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اى من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهرين يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر مقوما له ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء ولا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون و هو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزء منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص قد ظهر مما تقرر ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغنى عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة

---

ولذا عد الشيخ الرئيس الاستقامة والانحناء من الاعراض الذاتية للخط مع ان كلا منها اخص منه فالبحث عن الجسم في هذا الفصل بحث عن كونه

الجوهر جسما وهو

من الاحوال التي تعرض

الجوهر من حيث نفسه بسلم البحث فيه

عن المكان والجهة انما وقع بالتبع لمزيد اختصاصها

نفوذها بالمحل المتقوم بعلته ورد بان الظاهر المتبادر من المتقوم بنفسه

هو ان لا يكون

متقوما بغيره اعم من ان

يكون ذلك الغير حالا فيه او لا وحينئذ

لا يكون ما هو الظاهر المتبادر او لا يمكن

دفع ذلك عنه بان المتبادر من المتقوم بنفسه هو ما لا يكون

متقوما بغيره لكن المتبادر من المحل المتقوم بنفسه هو ما لا يكون متقوما با

لحال فيه بقرينة ان المحل معلوم انه قد يكون متقوما بالحال الخ

وبان النقض بالاعراض القائمة بالمادة انما

يتوجه لو كانت لها ذات مغايرة

لذات الصورة في الخارج

حتى يتصور الحلول

فيها

عرض لا يكون حلوله فيها حلولا في الصورة وليس كذلك كما هو التحقيق

والتحقيق ان الموضوع يجب ان يكون متقوما من دون الحال

والمادة لا يجب مع ذلك كونه في التقوم والتعين مستغنيا عن

الغير مطلقا اصلا وذلك فرع على الخلاف في جواز كون

العرض حالا في عرض

وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد عرفت ان العرض

هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين

الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه و

يصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق في بعض المحال عرض كالحركة فانها محل للسرعة

والبطوء وليس يصدق في كل ما هو محل انه عرض لمكان الصورة ويظهر من تلك ان الجوهر ايضا يصدق

على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احديهما على

وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقول منهما اشتراكه عرضي اختلف العلماء فان الجوهر

هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته

من الاعراض واحتج المصنف على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على

وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة و

الصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك اختلف فيه وزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض

وكذا في اثبات عرضية المقادير والاصوات والالوان نحتاج الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض

جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما عرفت بين الثبوت لذلك الشيء وبيّن ثبات ذاتي الشيء انما

يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها

المهية بالكنه فالمتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن

مهيتها وهكذا الحال في سائرها ولو كانت المهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا نحتاج

فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع

بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها اولى

من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له وفيه بحث بانا لا نسلم اختلاف

انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد عرفت ان ما ذكر في بيانه على تقدير

صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك على ما هو ذاتي له لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته

من الامور التي هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر و

العرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر

امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع

ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك في ان هذين المفهومين انما تثبت لموصوفيهما

ملحوظين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثابت لما هو ذاتي له وان قطع

النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي

لا يكون جنسا للانواع المحصلة في قوله والمعقول منهما اشتراكه عرضي اشارة الى ان هذا الوجه

انما افيد دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه

الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض

بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المصنف لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر و

العرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في التدليل على ما استدل

به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما

لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد

مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين

اعتباريين غير متاصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن

عوارض الوجود الذهني وظ انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر

لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون

جواهر فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية

فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ

يلزم كون العرض محمولا على الجوهر وقت بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما

بني من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك

الجوهر والجواب انه قد عرفت ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقائق المحصلة

النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا

لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين

في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم

التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد

على البعض باعتبار اخر قد مر ان بعضهم اعتبر وافي التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك حكموا

بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك

اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما نقل من ان الفناء ضد الجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام

باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون

وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد

سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد

الذي يحل فيه السواد والحركة لا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لانه يلزم

ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يختصان بها فان

اختصاص احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الاخر

فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ

لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذات الامر وهو باطل لكونهما واحدا بالفرض واما بماهية

المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك باطل لما مر آنفا والجواب انا نختار ان امتياز

بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دورمعية كما مر في بحث

التشخص وايضا لو تم ذلك الدليل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا بلا فرق

العكس اى وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام

عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم

بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في اثنينيتهما عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة

وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما

والثاني باطل فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار

بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة

والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم

هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود

قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا الف جسم من اجزاء كثيرة قام بكل جزئين

متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من

رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف ولا يقوم باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك

بينهما بل بكل واحدة منهما لكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه

مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال الصعوبة الانفكاك

الى الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر

من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو

جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف

بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلاثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض

الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة

المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو

ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما

بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب الخصم من قول

ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك

انقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع

اى اجزاء يصح ان يتوهم في كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى

اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل

وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ان

انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية

يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما ينفرض في جزء اخر من محله واما ان

المحل ايضا فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان

حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان

كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالتشخص حالا في محال متعددة وقد

بطل لانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في

ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى

اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم كما ان حل فيه من حيث ذاته

المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا

سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله

فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط

في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة

في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يوجد في كل جزء من الاب جزء من الابوة فهذه الحالات

في المنقسم لا يوجب انقسامها اذ لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء

المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا

يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص تعرض

ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول ان السيد

لا نفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز حلالا

ان يشغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارج ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط

مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محلها الذي

هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل

لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة

تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها الا ان يقال

الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام الا انا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست

من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها

الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد ان لم يكن ثم والموضوع من جملة المشخصات اي العرض

يحتاج في تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا

في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه مكتف عنه بموجده او لان التشخص متوقف على الوجود

فلو افتقر العرض الى موضوع في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصاته بالواسطة والمستغني عن المحل
في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نم استغنائه عنه
في الوجود قوله لانه مكتفي عنه بموجبه قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع
فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الافتقار
اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود مم فانهما متلازمان من غير افتقار
لاحدهما الى الاخر الثالث ان تشخص العرض ليس بماهيته ولا بلوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه
ولا بما يحل فيه والا لدار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون حالا فيه
لا محلا له لان نسبته الى جميع افراد المهية على التسوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا
مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر
وترجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل
العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا
التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة
او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله
لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه
بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على
حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل
الى على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا
وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات
العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى
موضوع متشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا
خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى
العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات
متعددة كل واحد منها بدلا عن الاخر يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل
بحصول سببه تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المتشخص ههنا امرا مبهما بل كل واحد من المتعينات
ان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما
قام على امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان
الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز
المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز معين فلو
انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لان حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احوال

اعنى التحيز لا فى وجوده وتشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما فى العرض

لانا نقول باى طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج فى وجوده ولا فى تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده الا فى حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا فى موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج

فى تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم فى العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض

عن الموضوع لاحتياجه اليه فى عرضيته التى هى من لوازمه او فى غيرها من اللوازم لا فى وجوده

او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مشخص العرض قائم بعينه فى ان الحيز مشخص

الجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب بناء على النقض فبانهم زعموا ان

الموضوع المعين مشخص العرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين مشخص الجسم لانا نشاهد ان الجسم

المتشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا فى وجوده

ولا فى تشخصه الى مكان معين وجوابه ان دليلهم فى الحيز ممنوع فان دليلهم فى الحيز يقدح باختيار

ان تشخص الجسم بماهيته واما على المنع فبان المراد بالمتشخص عوارض مكتنفة بالشخص وامور متعلقة بها

يحصل منها فى الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يتميز تشخصا

وقد مر ذلك فى بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئى ولا

يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئى اخر فاذا انتفى ذلك الجزئى الذى حصل منه التشخص انتفى

التشخص وانتفى بانتفائه الشخص وايضا اختلف فى ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون

على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال وقد يختص الحال

الى المحل بتوسط كالسرعة والبطؤ فانهما يحلان اولا فى الحركة وبتوسطها يحلان فى الجسم وكالخشونة

والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان فى السطح الحال فى الجسم وكالاستقامة والاستدارة

والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه

عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان

مثل النقطة والخط والسطح عدمى ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة

والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطؤ

ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد تتخلله سكنات اقل واكثر باعتبارها

تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطؤ ليس لتخلل السكنات فلتكن الحركات انواعا مختلفة

والسرعة والبطؤ عائدان الى الذاتيات دون العرضيات وهما من الاعتباريات اللاحقة للحركة بحسب

الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة فى زمان اقل واكثر ولهذا تختلفا باختلاف الاضافة فيكون

السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالعكس فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة والبطؤ واستدلوا

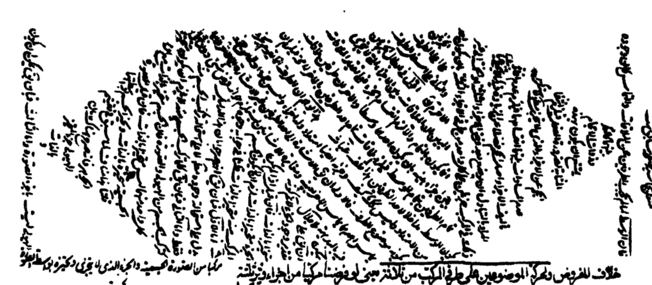
على مذهبهم بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل تبعيته له فى التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون

متحيزا بالذات ليصح كون الشيء حالا فيه تبعا له فى التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثانى انه لو قام عرض بعرض

فلابد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض
الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون
محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا
لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول
ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم
بالمكان وتحقيقه ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائمة به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم التسلسل
الثاني بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لابد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه
غيره في التحيز فلو كان ذلك الغير من التحيز وقد اشترط قيامه بالجوهر تبعا له بالجوهر وهو اشتراط
الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز اخر
من قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف البارئ تعالى قائمة به مع عدم تبعيته في التحيز ثم
ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت
فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء
للحركة والاوجه ان وضعي اي يشار اليه بالحس لا يتجزء بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها تتجزء
لكن لا بالاستقلال يريد به ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة و
ارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني
يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما
لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب
مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول
وزيد فيه في المشهود قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد
مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يخرج ما فصل اجزائه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد
الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون للمفروض بها الا وتقييد الابعاد بالتقاطع بكونها على الوجه المذكور
لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا
الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني كمية السارية
في الجهات الثلث خرج به فقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام وكثرت
وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام
فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء
بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة
فيه بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية و
هو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل

ان اراد بذلك الجزئي الامر الذي هو المبدء القريب عند القطب
على كثيرين وهو الذي وضعه ابن سينا لا الى التشخص بنسبة
الفصل الى النوع كما هو ظاهر البيان ثم انه يلزم منه فالمحذور
ذلك
لجواز بقائه
الموضوعات فلا يلزم
من انتفاء المحل المعين انتفاؤه
اما بسبب ذلك الامر فلا نم انه يلزم
مقاله تعالى وذلك الامر لجواز بقائه بسبب اخر
اصل المنع
اختلافه باختلاف الاضافة اي يكون اضافيا

او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء
من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه
وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل
وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء
بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما
فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في
جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية
كذلك واما مختلفة منهما فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب
اليها احد واختار المصنف مذهب الحكماء واذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل
مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لانه اثبت الاجزاء الاخر
الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا
يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة
وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب
الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدء به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما
ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق
غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا
ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في
الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة
فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا
والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة
الى الاخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل
كما انه يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال
وجودهما امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط العرضيين
فانها غير متحيزة بالذات وغير ما له المكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز
بالذات وما له المكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى
لوجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله لحجب المتوسط بينهما لو وضع جزء بين جزئين بحيث تلاقي الثلثة
فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون مثل الاخر لا احد طرفيه قطعا والتداخل
مح والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط
لان ما يلاقي منه احد الطرفين ح غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو



خلاف المفروض ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترثلثة

كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك و وضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا

تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلابد ان يتلاقيا ولا يمكن

ان يكون تلاقيهما التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط

الا لم يتلاقيا والحركتان بل لابد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر

فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل

واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة

باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانت خبير لا يتم هذا لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى

وحده بل منه مع فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتر ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم استحالة

المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلابد ان يكون بعض

اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا

قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او زوج على التبادل يعني لو

فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك و وضعنا على كل من طرفيه جزءا على

التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلابد

ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذات لابد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا

بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين

بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط

الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من

التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب هذا المذهب

مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز

الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد

من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان

تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى

الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم ما مر

وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية

لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد

حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكيك اجزاء الرحى

على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض ويظهر ذلك باخراج الخطوط الثلاثة من مركز الرحى الى

الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه وقالوا ان الرحى يتفكك على مثال

دائرة كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بتلك اللطافة الا ان منها التي
يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اى ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا
سار بحركته من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد صارت في هذه المدة
ربعا من الدور فنضع حركة الشمس قطعا وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخ اما ان يتحرك
الفرس جزءا واحدا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان
المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور زايد على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام
الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه وادعوا عدم الاحساس
بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركة الشمس على حركاته
فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى
متحركا لكنا لا نحس سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط
المركب من الاجزاء التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو نفس عرض دائرة لان الخط
على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على
الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلنا دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقى
بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى
كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه
عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدوائر
بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة حينئذ على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقى
ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق
فقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطئ في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس
وليست بدائرة حقيقة وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس
به مما قد يمكن للقوة الحاسة ادراكها فلو يمكن كما لم يقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم
ادراكها الا على عدمها كما في ذرات الهباء المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في
محيط الدائرة متجاوزا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على
عدمه واقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان
مساويا او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم بالجهة
الشاهى لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما الزم القائلين به من المفاسد
التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام
الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا او هو ذات وضع لزم

المط

المط وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال فى المنقسم لا بد ان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل
انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة فى المحل المنقسم ليس من حيث
ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن
الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود فى الحال اذ لو لم تكن موجودة فى الحال لم يكن لها وجود
اصلا لان الماضى والمستقبل من الحركة معدوم لان الماضى قد انعدم والمستقبل لم يوجد
بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة فى الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق
احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة التى فرضناها موجودة فى الحال
موجودة فيه بتمامها بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثانى فيكون المسافة التى وقعت
الحركة فى الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة فى احد الجزئين جزء الحركة فى الجزئين
واذا كانت المسافة التى وقعت الحركة فى الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذى لا يتجزى وهو المط
وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم من نفيها فى الحال نفيها مط قوله لان الماضى
والمستقبل من الحركة معدوم قلت لا نم انهما معدومان مط بل هما معدومان فى الحال ولا
يلزم من ذلك عدمهما مط فان الماضى موجود فى الماضى من الزمان وان لم يكن موجودا فى الحال
والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود فى المستقبل من الزمان وان لم يكن
موجودا فى الحال والماضى من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها
ان الان المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا
لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضى والمستقبل من الزمان معدوم فان الماضى
صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر
بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع فى الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف
واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها
ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له فى الخارج ولا يلزم من نفيها نفى الزمان مط قوله
لان الماضى والمستقبل معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مط بل هما معدومان فى الحال ولا يلزم
من نفيهما فى الحال نفيهما مط لا يقال ان وجد الزمان الماضى فلا بد ان يوجد اما فى الماضى او فى
الحال او فى المستقبل والاخيران ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر
ويكون الشئ ظرفا لنفسه فلا يكون الماضى من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول
ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس موجودا اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه
اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود فى نفسه وان لم يكن موجودا فى شئ من الازمنة
كما ان المكان موجود فى نفسه وان لم يكن موجودا فى شئ من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد فى

قوله فان الماضى من الحركة فان قلت لا شك ان المراد من الحركة هنا هى القطعية فانها
هى المنقسمة
فى امتداد المسافة
المنصفة بالمضى والاستقبال
بخلاف التوسطية فانها لا تنقسم فى
امتداد المسافة ولا يتصف بشئ منهما اصلا
والحركة القطعية لا وجود لها فى الخارج فكيف يتصف بكونها
موجودة فى الماضى او فى المستقبل قلت اتصافها بالماضى والمستقبل
لا يستلزم وجودها فى الخارج اذ المتصف بالمضى والاستقبال من الزمان

بل الطباق
الحركة الغير المنقسمة على
المسافة يوجب الجزء فى المسافة
وانطباقها على المسافة انما يكون لو كانت توجد
فى الخارج ووجودها فى الخارج انما يلزم من وجود الان الذى
هو ظرف لها فيه تامل فان قيل ان اريد بالحركة الحركة
بمعنى القطع فقولك ان الحركة لها وجود ممنوع بل انها امر موهوم مرتسم
فى الخيال من اختلاف نسبة المتحرك الى حدود المسافة وان
اريد بالحركة الحركة بمعنى التوسط وجودها مسلم
لكنا عدم انقسامها ولكنها ليست
منطبقة على المسافة فلا
يختار الاول و
نقول
المراد الوجود الخيالى فان قلت هى باعتبار الوجود فى الذات فكيف

شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا
وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا
وجود لهما ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة
في الان الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا اجزاء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة
في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة
الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى
اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن
موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على
ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك
من جزء من اجزاء المسافة الى اخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء
الاول وهو باطل لانه ح لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه ح قد انتهت
الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني لم يوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب
بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في
الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كون الاول في مكانه الثاني
فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في
المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الاول ويوصف فيه بالسكون في الان الثاني فلم يلزم من
تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في
الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك
من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على نفيها سيما ما يتعلق منها ببطلان
بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ثم
لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات
التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل
فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا
يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد
وقع فيما كان هاربا عنه فاما انه غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند
النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده
جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتمادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا يحتاج

لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر لا اجسام حيث صرح بان كلا من
ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما
يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما
في الجهات الثلث متقاطعا امتدادا تها على زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه
وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر
الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر غير
متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا وسيجئ ايضا ان النظام
يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها
طويلا عريضا عميقا لتداخل الجواهر تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل المسألة
يمكن القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا يبقى في الجسم اجزاء
غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير المتداخلة
لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء
الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل
فلا يفيده عدم تناهيها ويفتقر في التتميم الى التناسب يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل
جسم فهذا الجسم لحجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث لحجم متناه لتناهي الابعاد
واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة
الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء
الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي
هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد
الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة
الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز
ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فح لا يوجد مثلها
في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى
بعض موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام
بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام
بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة

مؤلف منها الى مؤلف اخر منها اكثر اجاد الاول الى اجاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل

من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار

لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطئ لان السريع

انما قطع جزء قطع البطئ ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات بينها بالحس ولا يخفى ان

هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل

هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان

يجعل عدم لحوق السريع البطئ مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها

واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله

ويلزمهم كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطئ وتقريره ان المسافة المتناهية

المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه

اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما

لا نهاية له فيمتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطئ اذا توسط بينهما مسافة

قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعها في زمان متناه فلا

يلحق السريع البطئ قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام

على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها

دون بعض ولما غيره مثبتو الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها اليست بابعد مما

لزمكم من القول بتفكك الرحى فقد التزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم

فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلال الاجزاء بيض وليس ذلك لعدم اختلاط الاجزاء البيض

بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها

اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه

ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على

اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة

المتناهية المعتبرة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع

ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا

من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل لم لا يجوز ان يتخلص بان

لا يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان

يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا

قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير

المتناهية ولا غلط ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل وقع لجزء النظام

---

الجسم في الفلسفة جوهرين واما المعتزلة فانهم يسمونه بالطويل العريض

العميق ليخرج الخط والسطح ويبقى الخط منطبقا على الجسم ثم انهم اختلفوا فقال

بعضهم انه

يتالف من اربعة

بان تركب مثلث من ثلثة

جواهر فيحصل طول وعرض وعمق

رابع على شكل فيحصل العمق ايضا وقال اخرون

انه يتالف من ستة لان الثلث وهو الطول والعرض

ان انطبق على مثله حصل العمق ايضا وقال الاكثر انه يتالف من

ثمانية لان الجوهر اذا تالف مع مثله حصل خط وهو طول واذا ضم خطا

الى مثله لا في سمت الطول حصل سطح واذا انطبق سطح على مثله حصل جسم

وان عاند معاند لا يفيد اصلا والثالث هو معتقد الكافة

فظهر ان الهيولى كما هو موهوم للمذكور ووقع في ثبوتها نزاع

النزاع في ان ذلك الامر هل هو اجزاء لا تتجزى كما هو مذهب المتكلمين

ببطلان التناسب حيث قال لانم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو
لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلان التداخل حاصله ان الكل ليس باعظم من
الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في
نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات
غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه
الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل
اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام
التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته لذلك الجسم
المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير
متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج ممتنع عندهم فليس معناه عندهم الا ان تأثير
القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى
مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت
ما اختاره المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى
ثم ان القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى
الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج
اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة
الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا و
الوهمية ما هو بفرض التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير
سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محلهما الذاتية
الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل
بالاضافة الى غيره كمماستين ومحاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف
عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون
مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او
يحاذي منه جسما آخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في
نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين
منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار
متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة
المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة
فانما هو بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم

مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى او

ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضاً

فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كلياً او بمجرد توهم الوهم جزئياً او لا

بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع

كل واحد منها طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في المهية فيجوز على الجزئين

المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج

الموافق له في المهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز

القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة

اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال

الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل

في نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم البسيط الذي

يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلاً غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة

سؤال وهو انه يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك

لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي

يعني ان ذلك المانع لا يكون لازماً لمهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لانحصر

نوع ذلك الجزء في شخص لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في المهية وكان كل واحد منهما

قابلاً للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازماً بل

عارضاً مفارقاً فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي

للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في المهية وهو مم

وان بني على تسليم الخصم كان جدلاً خارجاً عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في

الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في المهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج

الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد

قابلاً للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان

المانع لا يكون لازماً والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد في

متصل واحد ليس فيه مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي

ايضاً الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك جوهر المتصل قائم بذاته غير حال

في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عنده جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلاً وقابل

لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى

جسماً ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المصنف هذا المذهب

مذهب

وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال فى جوهر اخر يسمى بالهيولى ونبّه ما
احتجوا به على ذلك ههنا بتجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التى توجب صعوبة
الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل فى ذاته الذى كان بلا مفصل اذا طرء عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان فى ذاتيهما فلا بد هناك من شئ اخر مشترك
بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه فى الحالين والا لكان
تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقضى
ببطلانه واجاب عنه المصنف بقوله ولا يقتضى ذلك اى اتصال الجسم وقوله الانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اى لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم
التسلسل ووجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة
هذا هو مادة ذاك بعينها وهو خلاف الاستدلال من ان يكون الواحد بالشخص فى ان واحد فى مكانين
اما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم
مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا
فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره
المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين مع حدوث جوهرهما المتصلين فيكون ذلك
انعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوثا لجسمين اخرين من الابتداء وهو مع بطلانه
يبطل مقصودهم اعنى اثبات وجود امر باق فى الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم
اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهى عددها الى حد
يقف عنده كما عرفت فى الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها فلا يصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة تتشخص هو عند
الانفصال هو بعينه عند الاتصال لكن واحدا ولا متعددا فى حد ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال
الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد ولا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل فى الجسم المتصل
الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين
ليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه
واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد
كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فتكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فتكون جوهرا قطعا وتسمى بالهيولى الاولى وذلك
الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تتوهم انها
لانها الجسم فى بادى الرأى ثم ان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل
واجزاء بالفعل وانفصاله عدم ما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى اخر فلا نم ثبوته

بالأدلة المذكورة كونه متصلا بمعنى اخر فان الادلة المذكورة لا تدل الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فيهما معنيان عرضيان لا ذاتيان على حقيقة الجسم متواردان عليه قلنا لا نسلم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعنى كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له فلا اقل من ان تكون لازمة له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان اقول للقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعنى الكمية الممتدة في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعنى الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان اخران اعنى الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نسلم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فما بالحقيقة انعدم من الجسم وحدة وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قطعا فكما يقولون ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعنى الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعنى الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قطعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان كلا من المائين ح تشخص به يمتاز عن الاخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول التشخصان فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قطعا قلنا المجموع ذينك المائين تشخص به يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل عنه ذلك مع قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قطعا وانما الزائل التشخص لخصوص كل من المائين عن الاخر بزوال الكثرة الجسم في ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه



قوله بل نقول لا نسلم الخ فان هذا الكلام ينبغي ان يكون بعد تسليم كون القابل بالذات للابعاد الثلثة هو الصورة فقد عرفت انه على هذا التقدير يجب ان يكون الصورة متصلة في حد ذاتها وقد عرفت ايضا ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فاذا طرء عليها الانفصال يجب ان ينعدم ذاتها الشخصية ويوجد ذاتان اخريان فلم يكن ذات القابل باقية بذاتها انما هو مفهوم الصادق على الذات التي بطلت وعلى

...

بعينها عند الوحدة وفيه ان بناء الكلام انما هو على اصل الاتصال وان الجسم متصل في ذاته كما هو عنده كما انه ينفصل بكلية وكون كل من الهيوليين لها تشخص مع قطع النظر عن الصورة ثم فانها في ذاتها امر مبهم لا تعين لها الا من قبيل الصورة وباعتبار الصورة ثم ورد زواله بزوال الصورة لا يستلزم انعدام الهيولى في ذاتها فتدبر ملا عبد الرزاق

قوله قلنا المجموع ذينك الخ يمكن ان يقال ان تشخص واحد قائم بالشخصين منفصلين باطل لما عرفت من ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية فزوالها يستلزم زوالها لا محالة فتدبر ملا عبد الرزاق





الذى به امتاز عن الآخر فبعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل
من المائين بدون تشخصه الذى به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات
المجموع الذى هو باق فى حالتى الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لشخص كل من المائين لا لذاته
الذى هو جزء من المجموع والحاصل ان شخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء و
عارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر فى تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم
بسيطا كان او مركبا مكان طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر يطلبه اى الحصول
فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعنى اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلى الجسم وطبعه اى فرض
بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يكون
جسم الا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله فى ذلك المكان مستندا
الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على
السوية بل الى امر اخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعى له فلو فرض خروجه عن
ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان البتة
طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة
التى يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا من ان يكون حاصلا فى مكان
او مقتضيا الزوال لم يكن منها اى من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله فى مكان معين من
فاعله اما ايجابا او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا تتصور
الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض فى هذه الحالة اعنى حال وجوده
معراة عن جميع التاثيرات التى لا تكون عن ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد
ان يكون حاصلا فى مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل فى وجوده من تتمة فرض وجوده فلا
يكون من الامور التى يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره فى حصوله فى مكان معين فانه
من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض
التى لا يمكن ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كما صرح به المصنف فى شرحه للاشارات فالفاعل اذا
اوجد الجسم اوجده فى مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا فى مكان فالتاثير فى حصول جسم
فى مكان من تتمة تاثير الفاعل فى وجوده وليس من الامور التى يمكن ان يفرض خلوه عنها حال
وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير فى وجود شىء بدون
تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثانى
ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة فى الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون
مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتحقق الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس
الامر اما المقتضى مكانا طبيعيا او ح ذلك التقدير الذى لا يطابق الواقع انك لتنقض اجزاء

العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث تتفقت فان الجزء المائي ربما
استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء اخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء
البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما
دامت اجزاء موجودة لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنتها اجزاء من مكان
العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا دافع له ولا يجديه تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط
يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم
يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف الى محيطه ولا شك ان ذلك بسبب
اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة
ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون
ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه
بعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل
نصف في جانب اخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة
التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه
الان حجر لارتفع ذلك الحجر اليها الطلب للامر الذي هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت
في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها
ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان
يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم
من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب
المعتبر ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان والمحدد للجهات فانه مع
كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي للجسم
المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد اي نفي بعض لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ
لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما فخلي مع
طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره
وان لم يطلب الاخر حال الكون في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي و
طبعه اقول عدم الطلب لمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا اخر لا يقدح في كون هذا المكان
طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا
عنهما الا على بعدهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد
منهما اصلا فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكلام في المكان

الطبيعي

الطبيعي واحدا فقوله وقوع الجسم لا على بعضها مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامع كون الجسم
مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان
المركب مكان الغالب وما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان طبيعي وراء امكنة البسائط لان
التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل
الى اماكنها او تكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب
هو الذي اتفق وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل
اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو
اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون
ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية يشتد عند القرب من امكنتها ويفتر
عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان اخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان
بسيط من بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا
فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل
يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط
به حد واحد او حدود لوجود تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا
نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها
طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا
يقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم
قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى
ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان
من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث
هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء ولم تكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند
الى ذاته وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء
فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما
لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة
يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فهو اشكال مختلفة فان
المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة

والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز
ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور
مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا معلول واحد
واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل الا ان اشتراكها في الشكل
يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب
بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد
العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم
الاختلاف فيها فحينئذ امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع
المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير
وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان
يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية
الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست بكرية لما
عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة
التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي
لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي لتلك الاسباب وذلك لا يقدح
في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض
حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما
يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا
واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده
لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة الشكل
القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك ثانيها ان الافلاك
المكوكبة فيها نقر هي مراكز الكواكب فيها مختلفة بالتقعر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة
الاقدار لما انها لتلك النقر وبالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون
الاخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة
واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة
فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت بصورة اخرى افرزت
عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكب وتدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك نقر
او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعداد

فوله
فقد اختلف
الخ اشارة الى
ان في الوجه نقض مقدمة
الدليل بخلاف الاول فلا شك ان
نقضها للدعوى ويمكن جبر النقر اسطحة
الغير انا فدة نقضا للدعوى ايضا ... والوهاد
كذا انا فدة ايضا لو فرضت فروج لسطح المحدب سببها عن
كونها واحدا كما هو المعتبر في الكرة ... النقر المكسورة فانا قد ...

[illegible]

طبيعة الفلك ... الكوكب ... بالذات ...
عدة من الطبايع ...
بالعرض ... ان نفلك
طبيعة من تلك الطبايع ...
... الاقتضاء الكروية ... 
حيث قال السيد المدقق ... لو كان في الفلك طبايع
مختلفة بالفعل يلزم سوى المحذورات المذكورة في الشرح ان لا يكون
ذلك الفلك امرا واحدا طبيعيا لان ... الوحدة ...
بالفعل يكون الاجزاء بالقوة ويمكن ان ...
كيف يمكن انكاره ان يكون في الفلك
اجزاء بالفعل ...
ان التدوير خارج المركز ... بخلاف ... المشرق ...

[illegible]

... بالفعل ... الوحدة الاتصالية ...
... ولكن يرد هنا اشكال ... كيف يمكن تعلق نفس
واحدة او اتصال ... صورة نوعية واحدة بمجموع
جسمين منفصلين موجود كل منهما بوجود
على حدة ... بوحدة شخصية
... واحدة
حقيقية ...
التمام
والمتمم ... سوى ... المجاورة ...

[illegible]

مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض
البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن
يتوجه عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتدوير والخارج المركز وهو ممتنع وانه اذا
كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يحصل
بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكل
مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حل فيه صورة
اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر منها صورتان نوعيتان
والثاني بان تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة اخرى حتى لو كان له جزءان كان له قوتان
وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالثة
بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا
ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدء لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان
كان مركبا كان الحيوان كرات لتعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال
مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا
للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع
الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
وكذا لا نسلم انها اذا كانت مركبة في محل مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو
كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول من
المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك لا انه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر بالنصف والثلث والربع الى غير
ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض و
يمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما الثقال فالمركز واما الخفاف فالمحيط
فكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في
منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا مفصل
فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما
هو عن فراغ موهوم الى فراغ اخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا

التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه ما اليه ليجوزان
يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا
ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما
منقسم في الجهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما
في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل بانتقاله فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا
للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ما لياله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء
وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق
احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله
الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا
لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين عوالم الجواهر
المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة فيكون الاقسام الاولية
للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء
الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلاثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب
المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران فمتى بطل واحد منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان
هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف
الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد
الممتد في داخل السطح الباطن اذ هو فيهما وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد
يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتلئا وايضا فحكم الذهن بان الجسم
او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال
في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه من المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو
السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين
اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في
حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين المادة لان تجويزه
يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان
يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة
الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه من المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة

واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد
اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط
امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض
وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في
الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا عظم له اصلا اذا لاقى
نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط و
ذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما
اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام
وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها
لما فيها من المقدار لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزام كون
الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان
من الجهة التي ليس لهما من تلك الجهة عظم فظهر بما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء
كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد الموجود
بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد علينا تشكك في ان هذا
الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان
للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق
على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس هيهنا الا شخص واحد لتعارضه
مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان هيهنا موجودين
احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان
يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان اخر فيلزم ان يكون له مكان وننقل
الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة الى النهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة
الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم
ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه
ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم
للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار
ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل
الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى
مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون المتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم

ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان
يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يزعمونه في البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا
يحل في المادة على ما شأن البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث
يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل و يعرض له الحلول ومنها
انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعنى البعد الذى هو المكان و
البعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم
مخالفا بالمهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه
بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما
من اجتماع المثلين ع ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان
هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوى والا لتضادت احكام الجسم لو
في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون
المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به من ان تبدل
الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعنى الحركة والسكون في الطير
المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان
السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او
نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من المتمكن فيها كان حركة واذا
كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات
هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا
بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف
له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من
بدنه جزء غير محفوف ذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن
الكرباس وكذا الحوت في الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح
الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يتم المكان اشارة الى دليل
اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم
ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان
يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمون ما ترمنا قض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي
للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب
ان يكون في مكان وحكموا ايضا ههنا بانه يوجد اثبات المكان الطبيعي فيما لا يتم سوى ذلك
وانكره ههنا التزموا لزمه القائلين بان المحدد لا مكان له انا نعرفون لا نقسم فيها دعوى الحق

بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وانّ الحركة الوضعية التى لا تقتضى تبدل المكان انّما نعرض لمجموع
المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسبها يعرض لهما من كونهما فوق الارض او
تحتها فلا اشك انهما يتبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى مكان اخر فكذلك جميع اجزاء المحدد
يتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة المستديرة
ليس لها نقلة من مكان الى مكان اخر لم يكن القمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والقمر تطلع
الا برى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون متنقلة من مكان الى اخر مع ثبوت هذه
الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد فى مكان ومتبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا
اخر كان المحدد كله فى مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح
هذا وقد قيل انّ لهم ان يخصّوا قولهم كل جسم لو خلّى وطبعه لكان فى مكان بالاجسام التى لها مكان
فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا انّ اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض
لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة
هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية
الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم
بالضرورة انّ المكان الذى خرج عنه الحجر المسكّن فى الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح الذى كان محيطا
بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدلّ ذلك على انّ المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى
بطل ومنها انّ المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك فيه بالحصول يجب ان يكون
موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذى يقصده الثقيل المطلق وهو
الذى يقتضى ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا
طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق
وهو الذى يقتضى ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا
حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا
الخفيف فدلّ على انّ المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل والخفيف
ومنها انّ المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لانّ المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب ان
يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فانّ الشمعة المدوّرة اذا
جعلناها صفيحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفيحة مدورة
كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفيحة مع انّ الجسم فى الحالين واحد وايضا اذا حفرنا فى جسم
حفرة عميقة فقد نقص الجسم الذى هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به وايضا الزق
المملوّ سمنا اذا صب منه بعض كان ذلك الزق ما دام ملأ بجميع سطح الداخل كما هو الآن
كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذى هو السمن والمكان اعنى السطح الباطن من الزق بحاله

ومنها ان المتمكن مساو للمكان منطبق عليه كما مرّ آنفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من
المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن يصدق في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح
لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو
فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد تدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى
كونه مالئا له انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه له ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه
في داخل المكان لان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل
القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان
عما يشغله وعليه المصنف والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء
والآن تساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون
بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق
واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم في مسافة مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان
ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في مسافة من الملاء ولا محالة يكون في
زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما
من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى
زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون
زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم
يكن السرعة والبطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زماني
حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض
عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب
الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زماني
الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ثم لو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا
توجد بدونه فيقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو
سلم عدم التوقف اية فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد مثل تلك
النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن
اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة مقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية
واقول لا يخ اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن فتلك
بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقية
كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان
يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر

معاوقة الملأ الغليظ فالزمان الذى بازاء معاوقته عشر الزمان الذى بازاء معاوقة الملأ
الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العائق كهى لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا الآن حاصله
ان الخلاء مع اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه
مع فرض الحركات الثلاث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور ايضا ممكن يتساوى زمانى ذى المعاوق وعديم المعاوق وانه مح قطعا فالخلاء مح و
اذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملأ لا يمكن ان يكون فى زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى
تلك الحركات الثلث اعنى الحركة فى الخلأ على الوجه المذكور اعنى كونها فى زمان ولزمكم الاعتراف
ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتأخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعى
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستجمعهما واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن ما
نفس الحركة غير مختلف فى جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها و
يختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المح المذكور والمصنف
مهد للجواب عنه مقدمة هى ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطؤ لانها لامحة
تكون على مسافة وفى زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان
او فى ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور
وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بان تتخيل ملائمة حد منها او ينبعث عنها
الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاج
فى تحديدها لها من السرعة والبطؤ الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها
بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فهى بحسب ذاتها تكاد تحصل الحركة فى غير
زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحددها لها وكذلك القاسر لا تفاوت
فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان
المفروض اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك فى تاثيره والا لم يكن له مدخل فى اقتضاء حدود
الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما فى المسافة من
الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطؤ واما
غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى
ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما
مبدأ الميل الطبيعى فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى ارتفاع السرعة
والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين
تارة على امتناع عدم معاوق خارجى فبينوا امتناع وجود الخلأ وتارة على وجود معاوق داخل
فاثبتوا مبدء ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب

ايضا ولو
استدل على اثبات
مبدء الميل فى مت ... ا
مختلفة الذات يتحرك شئ
واحدة بقوة واحدة قسرية فى ... تلفة
قوله وبعد تمهيد تلك المقدمة اعلم ان المصنف
الجواب وجهين ... لما قال فى تمهيدات لا يمكن ان ...
الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان والمسافة وبسبب ...
والبطؤ يستدعى شيئا اخر لاما بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ...
...
بيان وايضاح لما ذكره فى المقدمة من قوله لانها
ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما لما لا يخفى ...
وقد صرح بما ذكرنا صاحب المحاكمات حيث قال ...
المصنف فى الجواب ... المقدمة من ان الحركة لا ...
من السرعة والبطؤ ... تحققان الا بحسب المعاوقة ...
المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة ...
... فى مقام الجواب ايضا بان الحركة لو وجدت ...
والبطؤ فى زمان لكانت فى نصف ذلك الزمان اسرع وفى ضعفه
ابطأ وكانت مع السرعة والبطؤ انتهى كلام المحاكمات
ملا عبد الرزاق ره

عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان

وبسبب السرعة والبطوء شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة

غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي

زمانا لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث لو فرض وقوع

اخرى في نصف ذلك الزمان وفي ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع

حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المصنف يخص الدليل

باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة

والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة

عن السرعة والبطوء ثم يضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي

شيئا فينتج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها

تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا

وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون المعاوقة

دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا

المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق

وعالما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يخبر

انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما المنوع فهي ان قوله كذلك

القاسر لا تتفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت

فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا تتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوء في تلك الصور

الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا

من الزمان وحدا ما من السرعة والبطوء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك

الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر

الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا و

ابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت

فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في

اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل القول ان ذلك

الامر الاخر هو الميل قال المصنف في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة و

البطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما

تختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة لشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر

ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل

١٨٣

الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي
الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج
الاجزاء او انتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال
الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للتحرك
في تاثيره فلا نسلم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة
الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا
الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس مع قطعة ويتسارع في الحركة بحسب
تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان الشيء
لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه قلنا غير لازم وانما كان يلزم
لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه
عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية
على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من
الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق لغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق
خارجي ايضا وذلك بتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا
المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك
لكن نقول لا حد للمعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي
فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذلك القابل
للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر انفا وكذا لا يصح الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدا الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني
قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة
الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع
الخلاء وتارة على وجود مبدا الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من منع ان
ان الحركة بماهيتها تقتضي قدرا من الزمان فرق ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا
من الزمان انه لا يجوز ان تقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك
الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة
حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة وانما المعين للزمان
هو الحد المعين من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة

فى الاستدلال وما بقى من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزء موجودا فى الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفى فى هذا المقصود وبين ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان الذى فرضنا انه يقتضيه مهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر والى لم يبان ذلك اى بيان امكان وقوعها الا بمجرد التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة فى ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يكون الزمان الذى تقتضيه مهية الحركة قدرا لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة فى جزء وهمى من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذى فرضنا انه يقتضيه مهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة فى جزء من اجزاء المسافة وهو فى نفسه ايضا مسافة فيحكم بان مهية الحركة من حيث هى صالحة لان يقع فى اى جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضى الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضى مطلق الزمان ولما كان الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الاينى الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد بالاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل فى ماخذ الاشارة وليست منقسمة فى ماخذ الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا تكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة فى امتداد واحد فتكون خطا او فى امتدادين اخرين فتكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا و بالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل الجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهى قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التى تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى الجهات تقوم بالجسم الاخر وحركة الجسم الاخر الى الجهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل فى جهتى الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه من مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل عند تبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلى اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلى اقوى جانبيه يلى اضعفهما فصار اليمين يسارا وهى من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذى لا وضع له وقد عرفت بما مر انفا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقول وصولا اليها او قربا منها والطبيعى منها فوق وتحت وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق

مثلا

قال المصنف رحمه الله الفصل الثاني في الأجسام اي في تقسيم الجسم الى الافلاك والعناصر وبيان بعض احوالها اعني احوالها من حيث الاختصاص بكل واحد من نوعيها اللذين تعلق غرض الفن الذي نحن فيه بهما

مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل يصير راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان محيط به جنبان عليهما يدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكرت وقفنا وهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان تمايز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على اعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض قائما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

## الفصل الثاني في الاجسام

وهي قسمان فلكية وهي الافلاك بما فيها وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان تكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي ان جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت متحركة بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بالقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر خاصا

قوله وهي الافلاك

فان قلت كيف يصح حمل الافلاك فلكية والعناصر عنصرية

قوله بما فيها

الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوّز المصنف ان يكون الافلاك ثمانية بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلّق بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المصنف قلت فيجوز ان تكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها بالحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن ولحسن على ويشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلّهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها النظام مخصوص عايدا كل حال الى مثلها وما يقال من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غيرها بل تكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون دلائلها مدخولة اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات الملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غيرها ذكروا فليس بشيء اذ منشأه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسوّد القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند

الكسوف

الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يتسود وينور وجه القمر على نهج ما هو من التشكلات
البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان
يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والآخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير
وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا
تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية و
الهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة على ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره
من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في
العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تصر
اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها
كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع
الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث
الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مركوز في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان
المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدي
المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير
ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات
حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان
محدبا الحامل مماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون
في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام
يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب
بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة
وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعض مقدمات يذكرونها على سبيل التردد
دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ اما بناء على اصل الخارج واما بناء
على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف
على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا
على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على
الوجوه الأخر فلا يتصور التوقف وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال
تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها
مع بعض في كل وقت اراد وابحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان ومن
تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد بان هذا الشيء عجاب واثنى عليهم ثناء متسقا

قوله فوق فلك الزهرة وعطارد ای فوق المجموع من حيث
المجموع فان كونه فوق القمر ليس لذلك بل لانه فوقهما
فتدبر لعبد الرزاق رحمه الله عليه

تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه اما اولا فلانه صريح في ان الافلاك
الجزئية انما يكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا وممثلا
وهما فلكان متوافقا المركز واما ثانيا فلان الافلاك على ما هو المشهور ترتقي الى خمسة وعشرين
لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز
سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران
متوافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية تصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة
ترتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا براسها وجعلوها
مع المائل فلكا واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر بل كانت تلك الكرة جزءا من الفلك
كالمتممات غير معدودة في عداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين
الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى
بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى
بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان تعد من الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا
كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية فيلزم (ويلزم) ما
ذكرنا ونشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمس وعشرين
كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير
محصورة والكل اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبائع قابلة للانتقال
الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك
لا بالفلك وقد تبين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع
الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة معا متلاقيا بعضها مع
بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التأليف عن احيازها
الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التأليف متساوية
البعد عن مركز العالم وهو ينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات
قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان
النقطة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها من مكانه فتكون متحركة حركة
مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على
الاستدارة واما حركة الجوالة ونظائرها فانما هي مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك
انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى
مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم تحددها
قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة

قبل

قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى الجهتين

الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما اللازم ان يتحدد

الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد

اعترض عليه بانه على تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون سائر

الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة

واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني

الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان

بالفعليين والاخريان بالانفعاليين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما

ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل

لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يتم في الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة

بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه

الجسم الى الجهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد

ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة

معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية التوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم

ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا بل في ذلك في العناصر فقط دون الافلاك

فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل

فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم

القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير

قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا

مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة

لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة

التالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في

عالمنا هذا اذ يستحيل ان تسخن الشمس دون السموات التي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف

اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك

الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين

منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما

اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة تحترق الاشياء

الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة

النار ثابتة عندهم ومحيطة بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب

عنه بان الطبقة الزمهريرية نعاوقهما ولا يتصور معاوقتها للافلاك المستخنة جدا اذ لاقدر لها بالقياس

اليها كما يتضح فى مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة

كيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضى عسرهما ولا يتصور ذلك القبول

والترك سواء كان بعسر او بيسر الا بالحركة المستقيمة فى اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة

فى جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم

المنوع ايضا ولوازمها اى خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف و

الآلزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالى كما مر شفافة لانها لا تحجب عن ابصار ما

ورائها من الكواكب هذا انما يتم فى غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار و

الهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر

الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض و

الماء فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار

عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات

الفعلية والانفعالية وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل

على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة و

اليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع فى كل بسيط عنصرى فالجامع بين

الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء

وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم فى هذا المقام مبنى على الظاهر الذى هو اعتبار

الاجسام التى تلينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على البيانات القياسية وضبط

الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام الرازى من حاول حصر البسائط

العنصرية بتقسيم عقلى فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل

وجدوا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة

متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة انتهى

كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل

على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات الاربع التى تستدلون بازدواجها على

عدد العناصر ما هى فى نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست فى الغاية وان

اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حد

لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح

اقول فساده ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض

اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال فح

يكون فصل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فصل
طبيعته في مادة متشابها غير مختلف لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفصل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف
حال الفصل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط
او وسائط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس و
الهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ستة صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور
وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا و
بالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد كما ينقلب النار ارضا
وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنى عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة في ثلثة الباقية والذي
يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو
بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها عن بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء
نارا فعند الحاج النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد ومتى جاز ان يحصل لذلك الهواء
سخونة قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة ينضج بها بدن الحيوان الا نار
فقد كابر فيما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد تحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء
ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كلما نحيتها احدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات
لا تخرج عن اقسام ثلثة اما ان تكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لانه ليس يسيل بعضه
ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما
ان تكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو المط واما
بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه
ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالطاس اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة
الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذي يليه زالت السخونة
من الاجزاء المائية الصغيرة فتكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا ايضا باطل لان الهواء اللطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تجذبها وتصعدها
وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخي زمنه
حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت
على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوي
فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله او لا على
او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الزمنه لبعد المسافة واعترض على
ذلك اولا بجواز ان يلحق بتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجاور الاناء دائما
فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته

واما بوساطة

لان الماء

بالاناء

الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذى على بعد نصف ذراع من مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا ينافص ولا بتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه لو كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بالك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه والثانى انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان مركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه فى غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات منفاصلة تحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء الصلابته بعيد تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه بكيفية يشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك وربما يوجد الاوانى الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء لكثرة تبرده يفسد الهواء المحيط به ماء والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء واما اذا نحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فساده وعن الثانى بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد فى كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصاعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرها وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضى الجمدية اياه فى صميم الشتاء بل وفى الجو التى يخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذا يلزم ان يتمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر انفا فى جواب النقض الثانى واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجزاء بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر ولما انقلاب الماء ارضا فمثل انعقاد المياه الجارية التى تذهب بحيث تصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فمثل ما يحلل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل والاكسير ولما تبين امكان الانقلاب بغير الوسط يعلم امكان الانقلابات بوسط او وسائط فالنار حارة لان النار التى عندنا مع مخالطتها بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التى عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التى عندنا فلا يلزم الاشتراك فى اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة فى هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من الجزء النارى الذى فيه بعيدة عن الانصاف بدانه لانها مغنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبات لان النار اذا اثرت

لانه لو كانت البرودة علة لصيرورة الهواء فى قلل الجبال سحابا فاظطر للزم ان يكون الطبقة الزمهريرية متقاطرة وانما لانا نقول برودة الزمهريرية ذاتية والموجب للانقلاب والتقاطر هو البرودة ... منه

لانه لا يبقى ان البرودة الطبقة الزمهريرية ليست فى انه فلقلة الهواء بل طبيعة ذاته بل برودته بحسب مخالطتها مع الاجزاء المائية لانا نقول ليس كذلك ... هذه البرودات ان ذات الهواء لا ينفك عنه فيكون المراد من البرودة الطارى التى ليست من مخالطة الاجزاء المائية رفيع الدين

لا يبقى يجوز ان يصير الماء مع الهواء عند غليان القدر بان يجذب الهواء المجاور لها اياها بسبب الحرارة من دون الانقلاب لانا نقول الحكم الحسى بان القدر عند غليانها ينقلب الى الهواء والاحتمالات البعيدة غير غير معتد به منه

ولقائل ان يقول يجوز ان يكون المخالفة فى البرودة والحرارة اشد من الموافقة فى الرطوبة ولهذا اسرع استحالة اليابس استحال عن البرودة منه

قوله لانه سهل القبول للتشكل وتركه لانها ... تشكل واحد بصبو برى ولا يقبل باعتبار من الاشكال الاصلا لا بسهولة ولا بعسر والقلم انه لم يعرف بين قبولها التصرف بسهولة والعرف ظاهر منه

قوله واعترض الامام على ذلك اه اى على بيان استحالة الهواء الى بعض الذين اولهما حدوث الطاس المكبوب المذكور اولا وثانيهما ما ذكره بقوله وايضا قد يكون صحو اه فانه يتضمن اعتراضين الاول والثانى فلا تغفل ملا عبد الرزاق

قوله بان تبريد الاناء للهواء قد يمنع ذلك مستندا بما مر فى الجواب عن الوجه الاول من النقض من ان جرم الصلابته تكيفها ويحفظها الاجزاء ذكره هناك ملا عبد الرزاق

فى جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة
الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا
لان الاستحالة الى العنصر الموافق فى الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس
بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المائية التى فى
الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب
اذا كان فيه برودة تقتضى عسر استحالته اليها ففى اليابس يبوسة تقتضى هى ايضا عسر استحالته اليها
فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك
وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التى عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة
الهواء فما الدليل على ان النار التى عند الفلك كذلك لا يقال الفرق بين المناقشتين احديهما تجويز كون
الحرارة فى النار التى تلينا لاجل المخالطة بالهواء الذى هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة
فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذى هو رطب حيث عد الاولى خروجا عن الانصاف دون الثانية
لانا نقول المتخالفان فى الكيفية اذا خلطا ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما فى الشدة
والضعف فاذا كانت الحرارة فى النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة
الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة فى النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك
انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ فى الاشارات
على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحب
الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض
المحتبسة فى السحاب وهذا اظهر قوليه وايد بما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد تارة والنحاس
تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام فى معادنها
شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ فى الشفاء فتفسيره بما لا لون
له ولا ضوء له سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضى
ظهور كل جسم كثيف او رؤيته والاول هو شعاع النير والثانى هو شعاع البصر يعنى ان النار الصرفة
التى كرة مماسة بمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التى تلينا
فقد نص الشيخ فى الشفاء على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا
لمنعها نفوذ الشعاع البصرى فيها ولانها يقع منها ظل كما فى اظلال المصباح عن مصباح اخر وما ذلك
الا بمنعه نفوذ الشعاع المصباحى فقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان فى
اصول الشعل توجد نار صرفة لقوتها وتمكنها من احالة ما يخالطها فهى ايضا تكون شفافة لانها لا
يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراءها قال الشيخ فى الاشارات اصول الشعل حيث
النار قوية هى شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك بل لم تحركه

ذوات الأذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوائل الميزان ذات ذنب
يقرب الأكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما
بين المشرق والشمال وكانت يصغر جرمها ويضعف ضوئها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر
تقريبا وقد بعدت عن الأكليل في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة
الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الأذناب على موازاة المعدل
لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لأنها على ما هو
شاهدنا انما تحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركة
خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب عنه والأستدلال بان سطح المقعر لفلك القمر كان
النار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك بحركة
مكانه بطو الالزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم لأن ذلك في حركة
السفينة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها منها مع الهواء عد وها من طبقات
الهواء وفوقية على حالة المركب اليها قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما روي
عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لأن الماء بالتسخين يصير هوا
والهواء المجاور لأبداننا انما يحس ببرودته لانه ممتزج بالأبخرة اختلطت به من الماء رطب بشهادة الحس شفاف
اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الأولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي يتلاشى فيها
الأدخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشابهها من الأعمدة
ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد لما يخالطها من الأبخرة
المائية ولا يصل اليها اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الأرض ويسمى طبقة زمهريرية وهي منشاء
السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للأرض والماء الذي يصل اليه اثر
الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الأبخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس
شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يرى من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما
في الزجاج محيط بثلثة ارباع الأرض تقريبا له طبقة واحدة والأرض باردة لأنها لو خليت وطباعها ولم
يعرض بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لأنه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا تعلم خلو
الأرض في زمان من الأزمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذاك الا لبرودتها
بل هي ابرد من الماء لأنها اكثف منه الا ان الأحساس ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام
والتصاقه بالأعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا ترى ان
من مر يده على النار بسرعة سلمت وان مرها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها
ليبوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز
العالم فلانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلأنه لو تحركت فاما ان تزول عن الوسط

الخارجة ودونك لا يمكن الأعلى وجه ... ان تكون مراكزها مختلفة لكن
الذي هو افقها في جانب من الخارج فاذا انتقل ذلك الجانب نقلها بالعرض
... ان يكون ساكنا فيه ويصير هذا المعنى ...
... اسيد الجانب
... الاستدارة ...
... وسط
... ويتوهم ان
... على مركز نفسها
... 
... على مركز
... المتحيزات ...
يكون محاورا لها مختلف ...
... من الخارج
فيلزم من ذلك التلازم في جميع الأجزاء
الا ان يتحرك ... حركتها الخاصة
الكرة الثابتة تم كلام الشريف ...
عبارات زائدة على المطلوب قوله والتجربة
لا تفي بذلك يمكن التجربة بوضع حجر محموم في هواء
... فلقيت الحرارة ... بعد مضي زمان
يحس منه البرودة سيما من باطنه اذا شق ولا يمكن ان
يكون تلك البرودة من خارج اذ يمتنع ان لا يؤثر ذلك الخارج
في الهواء المطيف بالحجر ويؤثر في الجوف ملا عبد الرزاق
قوله مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها لو كانت اليبوسة سيما
اذا كانت مع الحرارة موجبة للكثافة لكانت النار كثيفة اذ لا مانع
هناك عن مقتضاها وايضا لعل المراد من الكثافة هو ...
فان اليبوسة ليست شاملة لها ... ملا عبد الرزاق
قوله اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم
انما اعتبر مركز حجمها دون
مركز ثقلها لان
كونها في
وسط العالم حقيقة انما يتحقق بهذا لا بذاك اذ يمكن ان يكون
...
الذي مركز ... بالنسبة الى ...
فتأمل ملا عبد الرزاق رحمه الله عليه

١٩٤

او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول والثانى يلزم عدم انخساف القمر فى مقاطراته الحقيقية

للشمس والتالى بط وان كان الثالث لازم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدء ميل مستقيم وقد تبين امتناعه

وايضا يلزم ان يرى حركة المرمى الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمى بعينه بتلك القوة بعينها اذا

رمى الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمى اسرع من حركتها واما اذا تساويا لزم ان لا تحس بحركة

المرمى اذا توافقتا فى الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان حركته ابطأ من حركتها لزم ان تحس حركة

المرمى الى خلاف جهة ما رمى اليها فاذا فرض شخصان متساويان فى القوة وقد رميا حجرين متساويين

احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة

والبطؤ والتوالى باسرها بط فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم تتابعها الهواء فى حركتها كما يتابع الاثير

الفلك قلنا لزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان فى الصغر والكبر المرميان فى الهواء من سمت خط واحد على

الارض كخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير

فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما

ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب و

استحال عندهم كون الجسم الواحد متحركة دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما

بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية

اليها وزعموا انها متحركة هذه الحركة وبسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة فى الماء

متحركة والشط ساكن وانا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذى اليه يتحرك السفينة و

الجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدء ميل مستقيم وعن الثالث ان المراد

بمتابعة الهواء هى متابعته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شيء من المفاسد شفافة

اقول الحكم بشفوف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس فى الارض

فاى شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا

يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المصنف ولا اللغة قال صاحب

الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا وايضا عن الكسائى اى رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف و

شفيف اى رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اى نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض المحضة الغير المتغيرة

التى تتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة

الارض المغمورة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حيث

انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها ينحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث

انها يحصل بضدها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول

الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات المركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق

بطهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية واما النارية فلابد منها للطبخ والنضج وقيل

فللارض حركة

قوله
اقول الحكم بشفوف
الارض الخ ظاهران [illegible]
الحكم [illegible] الارض المغمورة [illegible]
الطبقة الثالثة من الطبقات الثلث [illegible]
[illegible] محيطة بالمركز وكون هذه الطبقة [illegible]
[illegible] فى القمر [illegible] العنصر الاخير [illegible]
[illegible] هذه الطبقة [illegible]
كون هذه الطبقة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
صلابته من غير
ان يكسر [illegible]
[illegible]
الكون حصول صورة
النوعية [illegible]
[illegible]
[illegible]
للاشتراك قرن
[illegible]
[illegible] الهواء والماء
[illegible] الارض ايضا شفافا
[illegible] من المجموع يكون
شفافا [illegible]
[illegible] يكون للمجموع
[illegible] من الاجزاء قرن
[illegible]
المراد [illegible]
[illegible] قرن
كون [illegible] من [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible]
ان [illegible] الحرارة الشديدة كما سبق فى
[illegible] قرن

النار غير موجودة في المركبات لأنها لا تنزل عن الأثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما يغمرها من الأجزاء الارضية والمائية فانها تنطفى فلا تبقى نارا والجواب عن الأول ان المعدّ كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضى لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الأشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الأنواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة واما المتوالدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكساريهما وهو مح وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا بط فتنفعل الكيفية في المادة فتنكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل في الاجزاء الاخرى يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالمائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون قريبا الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلهما بمعنى ان يستخن بالقياس الى البارد ويتبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا مم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة ههنا ليس الا استحالتها في كيفياتها وانا

كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالقه فكان الاشكال الوارد على انفعال
الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس
الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة
التي للمادة المنفعلة ففعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى
في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان
يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان
تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص ههنا
ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة
الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما
تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة
فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغير العبارة عبارة عن انعدام
تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة من جهتين وذهب اخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة
بل اجتماعها على صراقة كيفياتها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود
كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من المبدء على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة و
المنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة انما هي معدة لفعلها والمعد يجوز
انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة
للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا و
كون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل
وانفعال تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان
اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفيتها فيستحيل الى كيفية قريبة من
الكيفية المعدة فننقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين
الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة
مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان
يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد يكسر سورة برودته وكذا انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل
بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال فاذا كان كذلك
فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من
الالزام على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء

الكاسرين حال حصول الانكسار بين لان الكاسر لسورة الحرارة مثلا كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر
باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن
القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يستحيل ان يصير المستحيل كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة
قد تنكسر سورة ضدها على ما بيناه من الاستشهاد فنقول ولا يخفى على المتأمل العارف بمعنى انكسار
سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك
ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان المح لازم غير مندفع فان الانكسارين لو كانا
معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسارين ووجود المؤثر حال وجود الاثر
معلوم ان تامة في تلك الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفية
المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها
فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك
البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يمكن
الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب
ههنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع
وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود
بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يتم
لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة فاما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة
فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور
البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في الفصل السابع من الشفا
لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض
ادى ذلك الى ان تخلع عنها صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة واحدة فيصير لها
هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها
صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا مزاج ح بل هو فساد وكون لان المزاج انما
يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات
بين المتخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات
وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج
مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني
على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تكون هنالك وكان من المتقدمين
من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة
ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية

قوله
واحتج على فساد
ح تقرير الحجة هو ان الكيفية
التي سببها المزاج تنفعل عند الكيفيات المختلفة
فانها تنفعل عند الحرارة وعند البرودة وعند
الرطوبة وعند اليبوسة ولو كانت كيفية بسيطة لم يكن
ان تنفعل عند اضداد مختلفة بل يجب ان يكون
كيفية مركبة من الكيفيات المختلفة
...
كيفية ضدها الكون
مزاجا يستلزم ...
على حصول الكيفيات
يستلزم كون محلها مركبة
من محال الاضداد ...
كون البسيط محلا للاضداد ...
هنا مزاجا على المعنى الذي ذكرنا يستلزم
بقاء الممتزجات والا فان لم يكن
الممتزجات باقية بل يكون قد خلعت
صورها ولبست صورة واحدة بسيطة
لكون الكيفية التي فيها بسببها ايضا كيفية بسيطة
لم يمكن ان ينفعل عند الكيفية التي سببها المزاج
بل يكون هناك فساد صور متعددة وكون صورة
واحدة لها كيفية غير مختلفة الانفعال فلم يكن مزاج اصلا
اهـ فان الكيفية التي سببها المزاج مزاج اي ينفعل عند
الممتزجات المتضادة فلا يرد عليه الاعتراض الذي ذكره الشارح
النزاع ليس في امر لفظي اصطلاحي بل النزاع انما هو في معنى المزاج
اي ينفعل عند الممتزجات فلو كان الوجود في جميع الامتزاجات
هو الكون اي كون صورة بسيطة ذات كيفية بسيطة لم يكن له ينفعل
عند الممتزجات والحال ان الموجودة في جميع الامتزاجات ينفعل عند
الممتزجات المتضادة فتفطن ... عليه الرحمة
لما ذكر ان الكاسر هو نفس الكيفية وهي باقية
حين الانكسار غاية الامر انه انعدم
شدته وقوته لم يلزم المحذور
نعم يرد عليه
ما سيشير اليه بقوله قلنا من المستحيل ...

كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها
عند ملاقات الغليان يبرز منها ما كان كائنا فيها مغلوبا فيظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا
عنه لا على انه حصل بل على انه برز ما كان كالماء ويمكن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا
بعد ما كان غالبا وظاهرا ولانهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ
من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزائه دونه فيه من النار المجاورة له والمذهبان
متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحارة وتخالطه يفترقان في ان
احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم
الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر والشيخ لما
فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع
القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة العضاة
في ظاهرة حجمها وباطنها لا يمكن بان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكون بحيز تحوي
اياها بل لو لم تكن في الفضاء الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه
ونحوا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدل عليها اللمس والنظر كيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية
التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذي
لو حظت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد البروز مبصرة ان
هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ في الاحساس بما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة
الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند
السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي
عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما
قاله الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بحجة
امور منها هذا والاولى ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر
الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو ليس الا
الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين متماستين يابستين فان المحكوك منهما يحمى
بل يحترق من غير نارية وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقسر
رقيقا متخلخلا كهواء الكير الحاصل بالنفخ عليه مع منع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة
وذلك لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة ايضا كالمخضخض
هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا الثاني ان المايعين
المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني

متخلخل

متخلخل اى مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلوكان لتسخن بنفوذ النار ونشوها فى

المايع لوجب ان يتسخن الذى فى المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث

ان الاناء المصموم المقدم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع خلو

ثبوت يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه اذ التداخل ممتنع وليس كذلك لان القماقم الصياحة اذا

ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد مدة ... اكثرها ثمانا ... وتصيح

صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب لحدوث السخونة والنار فى داخلها مع امتناع دخول النار فيها

وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجبل

برد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يتصعد بل بالطبع تنزل ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة ثم

تختلف الامزجة فى الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة لما تصغرت

وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدانيته من هذه الجهة مناسبة

للمبدء الذى هو احدى الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ

تركيبها وتفيضها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر

العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى

الاعتدال فيتفاوت حالها فى الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت لقبول الفايضة عليها

كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدنى بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة

قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النبات اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل و

اكثر اثارا والحيوان اقرب منهما الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدء

الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعنى ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر

الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا

افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعنى ان لكل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة

منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على

امزجة متساوية فى الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه فى الكيفيات

المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفى افراط وتفريط اذا جاوزهما

هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين

الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعى فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه

فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل

ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه

بل ربما يكون مزاج نوع اخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال فى سائر

الكيفيات وهى اى الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة فى الممتزج ان كانت متساوية

فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة
اقسام الخارج عن الحرارة في الاعتدال فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خارج
عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في
البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية
متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا اخر منها و
طبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما مزاج لتوقفه على حصول تلك
الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون
المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فتمانع
الاجزاء وتقاوم لتساوي قواها في الميول ... فيحصل المزاج بتفاعلها نعم يندر وجود ذلك
المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من
مقتض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل
لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه
للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا اخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان
يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع
لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا
كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا للضرورة بطلان الخلاء وايضا نختار ان مكانه
الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك فافهم ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع
وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول
اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والمراد بالمعتدل هيهنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان
المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج
عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها
في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام
المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق
بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة
غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل
الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا
المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون اربعة لما ينبغي

او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او
ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج
الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراى من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في
القانون والمزاج اما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد
الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض عليه الكاتبي في
شرحه للملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة
جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادين
غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا
على القدر اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلث
كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في
الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة
او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة
نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس و
الثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع
الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة نضربها في ثماني حالات هي زيادة
الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كل مع زيادة الاخرين
والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل
منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة
لان الاثنين اما فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام
الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا
اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام
الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة
فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان
كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة
وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسام خمسة وذلك
خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفيتين زيادة كل من الكيفيات ونقصانهما وكذا اعتبر ذلك في الخروج
بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات
الاربع فانتقض بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال
الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب

قوله وان حمل على الثاني يكون جميع الخ قد يتوهم ان كون
غير المعتدل بهذا المعنى موجودا ... لان كل مخلوق يحفظ القدر اللائق بحسب نوعه
او صنفه او شخصه ضرورة ان العالم يكون كذلك النوع او الصنف
او الشخص والجواب ان الاعتدال النوعي هو ان يكون كنوعه
متحققا في ضمن فرد في غاية القدر اللائق به
وان نسب لصدور الافعال والاثار
المطلوبة من ذلك
النوع على
وجه الكمال و
لا ان ذلك
مما لا يتفق الا في
ضمن افراد قليلة
الا ترى ان الكمال جزء
النوع من ذلك المفرد
الى فرد او صنف مركوز
خارجا عن الاعتدال
النوعي وكذا الكلام في الا
عتدال الصنفي والخارج عنه
واما الاعتدال الشخصي فقد
يتوهم انه لا يتصور الخروج عنه اذ
ما من شخص ... مخصوص فاذا
لم يوجد عليه بالبعض كان على الوجه
المذكور لم يكن ذلك الفرد ... فرد اخر
والتحقيق خلاف ذلك فان الشخص وان
لم يتعدد من حيث هو شخص لكنه يتعدد من
حيث انه ذو مزاج فان الامزجة تتوارد عليه
بحسب الاسنان المختلفة فيكون المزاج المعتدل
الشخصي ما يناسب لصدور الاثار المطلوبة من ذلك
الشخص على الوجه الكامل كمزاج سن الشباب فاذا
لم يكن على ذلك المزاج كمزاج سن الشيخوخة فيكون خارجا
عن الاعتدال الشخصي وذلك ظاهر فلا اشكال ... منه
قوله فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وستون كما ذكره
المعترض يعني ان المعترض وان اصاب في الاعتراض بعدم
انحصار الخروج عن الاعتدال في ثمانية لكنه خطأ في العدد
المنحصر هو في ... ملا عبد الرزاق عليه الرحمة

او بالنقصان فيهما صح

ان يكون مثلا ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه
معتدلا ولا يقدح فى ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة
خمسة عشر الى غير ذلك مما روعى فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه فرع ذلك المركب فلا يتصور ح
بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغى لان تكون الحرارة ضعف البرودة ان كان
باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون
ابرد مما ينبغى او اكثر فيكون احر مما ينبغى فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبى ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال
الحقيقى كذلك

## الفصل الثالث

فى تقية احكام الاجسام لما ذكر فى الفصل الثانى اقسام
الجسم وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر فى هذا الفصل بقية احكام الاجسام فق ويشترك
الاجسام فى وجوب التناهى اى الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له حد به حد
ما يستر بمثله مع فرض نقصانه عنه يعنى يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له حد التناهى يجب ان يتصف
بالتناهى اى كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود
بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لان ما فرض انه
غير متناه اذا قيس بمثله اى بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان
نفرض من مبدء معين خطا غير متناه ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدء ذلك الخط بذراع مثلا ثم
نطبق الثانى على الاول فلا بد وان ينقطع الثانى والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو مح واذا انقطع
الثانى يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا
فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور فى ابطال
التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعى الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب
اتصاف الثانى بر هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعنى الى بعد ما
بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعنى اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ح ذراعا فاذا
امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا
معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا
ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهى اعنى الامتداد الاول وهو عشرة اذرع فى هذا
الفرض الى المتناهى اعنى البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهى اعنى الضلع الذاهب الى غير
النهاية الى المتناهى اعنى بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل فى شرح هذا المقام
ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعى الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة
بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اى اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد
بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما
والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما

---

قال المحقق الفصل الثالث فى تقية احكام الاجسام واى الاحكام الثابتة للاجسام بما هى اجسام من دون ان يختص بنوع من انواعها وقدم تحقيق ذلك واشار عن عرض هذا وله الكشاف لما ذكر فى الفصل الثانى اقسام الاجسام وانجر البحث عنها الخ اشار الى ان المقصود فى الفصل الثانى انما هو ذكر اقسام الاجسام وما ذكر من الاحكام انما هو بالعرض بطريق الانجرار البحث اليه ولا يخفى ما فيه دق

قوله اى كل زاوية فان لضلعيها نسبة الخ سوا كان الضلعان متساويين اولا فان ما اشتمل عليه الضلعان اعنى مقدار الزاوية يزداد حسب ازدياد الضلع مطلقا كما لا يخفى ق

قوله يعنى اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الخ وكذا لو امتد احد الضلعين عشرة مع كون الضلع الاخر ذراعا مثلا وكان زيادة بعد ما بينهما اعنى مقدار الزاوية ح ذراعا مثلا فاذا امتد الضلع الاول عشرين مع كون الضلع الاخر بحاله كان بعد ما بينهما ذراعين لما مر من حفظ النسبة بالمعنى الذى ذكرنا وهكذا فاحفظ بذلك ملا عبد الرزاق عفيه [illegible]

عدم التناهى

الى غير النهاية متناهيين لساواتهما لما بينهما الذى هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسى وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونفصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادى تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هى اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوى القسى التى هى مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط بها اربع قوائم وقد قسمت هيهنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثى قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعنى ضلعى زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين المفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوى الاجزاء لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احديها اعنى التى بين الضلعين ثلثى قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعنى الخط الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوى الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثى قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح مائة وهكذا واذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهى قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول ولا يخفى على المتامل ان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها بمقدار ثلثى قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوى الاضلاع وحيث لم تقيد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمى وهو ان نفرض خطين ينفرجان كساقى مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذراعا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسى فقول القائل الثانى واصل هذا البرهان هو البرهان الترسى محل بحث و ان كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التى لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه فى شرح كلام المصنف ثم لانها انما تدل على امتناع لا تناهى الابعاد من جميع الجهات ومن جهتين ولا تدل على امتناعه فى جهة واحدة ولو جوز تجويز اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متنافيين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيدل على الوحدة اختلفوا فى ان الاجسام متماثلة اى متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا

اصل

على التفسير المذكور لا يكون الفرق بين الترسى والسلمى الا بالاجمال والتفصيل

فالاشبه اما بناء على ... لبعده من فى كلام الشارح القديم ليس الا التفصيل واما بناء على ان اثباته بفرض كون الضلعين ضلعى مثلث متساوى الاضلاع اظهر من اثباته بتلك المقدمات المطوية كما اشار اليه الشارح من

يمكن اثبات المطلوب فى الاسطوانة فى المثلث بان يكون احد ضلعى المثلث اب ... طول الاسطوانة والاخر ... اب دى عرض الا... سطوانة ... نقول مجموع الضلعين بهما المتناهيين الطول من الضلع الغير المتناهى الضلعين وايضا يلزم محصورا بين الحاصرين على هذا الشكل

قوله ولو جوز تجويز اسطوانة الخ يمكن ان يقال لا يخفى جريان برهان حفظ النسبة بالمعنى الذى ذكرناه بان يفرض واحد من ضلعى الزاوية ماب وهو سهم الاسطوانة جزءا بعد والضلع الاخر اب وهو نصف عرضها وقد ذكر ان حفظ النسبة اعنى كون ازدياد مقدار الزاوية حسب ازدياد الضلعين لا يتوقف على امتداد الضلعين ... ت ويجاب بتمام البرهان بمثل ما ذكره الشارح هناك وكذا اجراء البرهان السلمى بان يقال خطين بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهاب ... منها ذراعا ذراعا وبقدر ذهابه ذراعين ... وهكذا ولا شك فى امكان ذلك ملا عبد الرزاق

قوله ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متنافيين فيه تحقيق غير تام اذ لا يفرض مع فرض الخطين ان يكون بين طرفيهما خط واحد صحيح لكن فرضنا امرين متنافيين ضلعى زاوية مطلقة او مخصوصة اى ثلثا قائمة غير متناهيين على تقدير لا تناهى الابعاد ومن البين جواز ذلك على التقدير المذكور ويلزم من ذلك ان يكون بينهما انفراج يكون نسبته الى الضلعين

المفروضين ... نسبة متناه الى متناه ... انفراج ...

٢٠٥

قوله وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين هذا القول موجود في كلام الحكماء سيما ارسطاطاليس في كتاب الملسى باقولوجيا وفي كلام بعض من محققي الصوفية وقد يستدل على حدوث الاجسام ولكن لا ينبغي الوقوف على ظاهره فان كلام الاكابر مرموز ولعل النظام وقف على ذلك الكلام من الحكماء فوقف على ظاهره ولم يصل الى مراده ولعل مراده ان الجسم بنفسه لا يبقى زمانين بل يحتاج في ذلك الى العلة كما

اصل يبنى عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون بمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في العرض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما تصح في حق من يصح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في المهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابرهيم عليه السلام جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابرهيم كيفية عندها يستلذ من مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام المهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية في المهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحد الدال على مهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم كما يق الجسم القابل للابعاد او المشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فلعله توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والمص فقط بقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد تبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بالنفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي نظرا الى الضد ومذهبه ان الاجسام تفنى عند القيمة فلا بد من القول بانه لا يبقى كما قيل في الاعراض وقال المص ان هذا النقل من النظام غير معتمد عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب

وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائهما يعني توهم السامعون ان حاجتهما الى المؤثر كك لا يتصور الا اذا
كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انهما غير باقية بذاتهما بل بنوعها
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة
اي الروايح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا يحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه
ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه
وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا
عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معين
فان العادة قد جرت بخلو الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا
عليه ومنع القياس الاول بخلو حكمي الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين
وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا
عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان
الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي تطلب بالبرهان فيها اليقين مستبعد جدا لانه
على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا
في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي
اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والاترى الهواء لكنه غير مرئي لخلوه
عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني
الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب
وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان
بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول
لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان
محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون
اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو مح واذا كان الطول نفس الجوهر
والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية
حادثة فانها لا تخ عن الحركة والسكون وذلك لان لكل جسم فله وضع وموضع فان كان منتقلا عن
احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها
تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان
يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهو هذا سبق زماني حيث لا يجامع فيه السابق المسبوق
والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد
السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هيهنا واعترض عليه بانكم ان

في بيان ان الاجسام كلها حادثة

اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضى ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو تم وان اردتم بها انها تقتضى ان يكون كل جزئى وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضى حدوث مهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون مهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التى كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشئ اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شئ من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون المهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعنى قوله الحركة تقتضى ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان مهية الحركة مركبة من امر يتقضى ومن امر يتحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المتقضى ومهية الحركة لا تحصل الا بهما فهى ايضا مسبوقة بالامر المتقضى ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضى مسبوقية الكل ودفع ذلك بان مهية الحركة حاصلة فى كل واحد من الامر المتقضى والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة وكل واحد من المتقضى والمتحصل جزئى من جزئيات مهية الحركة فهى محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمتقضى الا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية المهية بغيرها من المهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المتقضى الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئى لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئى من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلى فيجتمع عدمات تلك الجزئيات فى الازل فلا يوجد مهية الحركة فى الازل والا لوجد فى ضمن جزئى من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئى وعدمه معا فى الازل واندفع ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شئ منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس بعض شئ من اجزاء الازل الا وينقطع شئ من تلك العدمات التى لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع فى جانب الماضى فاذا وجد فى كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور والا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوى اعنى تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكره فى المتن من الدلالة على تناهى جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئى من جزئيات الحركة كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبهاتين المقدمتين ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث المهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان

قوله واجيب عنه تارة اى واجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون مهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافى المسبوقية من لوازم مهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافى اللازم منافى الملزوم وثانيهما ان مهية الحركة لو كانت قديمة موجودة فى الازل لزم ان يكون شئ من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلى الا فى ضمن الجزئى واللازم باطل لا نفاق شرح مقاصد

قوله احدهما ان مهية الحركة مركبة اى المركب من امر يتقضى ومن امر يتحصل يرجع الى شئ منها الا انه عينها فيلزم ان يكون لكل شخص منها حادثا التركيب هويته من المتقضى والمتحصل فيكون ذاته المتحصلة متعلقة بالمسبوقية من المتقضى الذى هو غيره دون ماهيته لكن قوله وهو دليل على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم مدفوع بان ماهية النوع التى هى الانتقال او الكون الثانى كما هو لابد ان يكون مسبوقيتها بغيرها وربما ينافيه فدفع بانه لم لا يجوز ان يكون الانتقال مسبوقا بوضع حاصل فى وضع سابق وهكذا الى ما لا نهاية فيكون ماهية الانتقال فى كل فرد من افرادها مسبوقة بشئ حاصل فى فرد اخر منها الى ما لا نهاية وكذا الكلام فى الكون الثانى فانه يجوز ان يكون مسبوقا بكون اخر هو ايضا بيان وتعاقب افراده الى ما لا نهاية لها فيكون ماهية الكون الثانى فى كل فرد من افرادها مسبوقة بغيرها من الافراد منه قدس سره

في بيان معنى الأزل

مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثة كانت المهية ايضا حادثة ثانيهما طريق التطبيق وقد عرفتها فى ابطال العبث وتقريرها ههنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ويفرض ايضا من جزء معين قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخره بتمامه وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لاتناهى الامور الموجودة معا ثالثها طريق التضايف وتقريرها ان الحركة يجب تالفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التى هى الجزء الاخير فى هذه السلسلة التى لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلى كالجزء الاخر المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحدة وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما فى الوجود وتساويهما فى العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم بط اما الملازمة فلانه وجودى وكل وجودى قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره فى ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا فى ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هى هى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفى صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذى كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصر فى الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفى العنصريات وحركتها جائزة فلا شئ من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو فى الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نم ان السكون امر وجودى بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجب

من ذلك بان الكون اعنى حصول الجسم فى الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون

وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يتفصى عنه بتغيير الدليل فيقال لو

وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى

نهاية والازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر

يلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثانى وهو ظ واما بطلان القسم الاول فيما

بينا بحدوث السكون واما بطلان القسم الثانى فبطريق التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نم ان القديم

لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذى يتوقف عليه السكون القديم

يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفى صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا

كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم

بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلى لكونه ممكنا لابد ان يستند الى عدم واجب اعنى عدم الممتنع اما ابتداء

او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلى لابد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة

ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعنى العدم الواجب الذى انتهى اليه

استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى

عدم ازلى اخر ممكن من غير ان ينتهى الى عدم واجب بل ترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية

له وليس ذلك التسلسل محالا واما تناهى جزئياتهما اى جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى

مح للتطبيق على ما مر فى مبحث ابطال التسلسل اقول قد حققت فى ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا

ليس بمح انما المح ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية و

جزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع فى الوجود ولو وصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين يجب

زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل

اخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اى بكونه سابقا على ما بعده وبكونه

لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا فى ذات واحدة واذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة

من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق

واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين فى الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو

متصف بها على المتصف بالاخرى اى يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع

النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما فى العدد والحادث اليومى مسبوق

محض فلا بد ان يكون فى الحوادث الماضية سابق محض والا لزم عدم المسبوق بواحدة فاذن اللواحق

متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بعدد متناه

اعنى بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرضنا انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق

فى الحقيقة مع قلة مؤنة فى تحصيل جملتين كانهما حاصلتان فى الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك

مبحث ابطال التسـ من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان فى

الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والفرودة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث

متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذى لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد

قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال

قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده

فينحصر الاعراض عنده فى الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعنى الاجسام حادثة ثبت حدوثها اى الاعراض

باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها تقريرها الدليل الاول

منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه

لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوى نسبتها الى

جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام فى ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما فى الحادث

الاول ويلزم التسـ هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد

منه فى حدوثها حاصل فى الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اى اختصاص حدوث الاجسام

بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجح من غير

مرجح فان الاوقات التى يطلب فيها الترجح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول

وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجح فى تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام

الوهمية فى الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان

لا يطلب وجه الترجح فيما بين الاوقات بان يق لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات

لا على ان لا يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يق لم رجح فى ذلك الوقت وجودها على عدمها

حتى حدثت وايضا فى الاوقات التى قبل وقت الحدوث ذ لا زمان هناك لا فى الاوقات التى بعده فاختصاص

الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التى بعده ترجح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص

الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف

على امر اخر مخصص ولا الترجح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق

اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذى كفى فى وجوده هذا التعلق ايضا

قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجح بلا مرجح لان الترجح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها

لا يق لعل الارادة القديمة تعلقت فى الازل بوجوده فى وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك

التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذى هو

حادث فننقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه وان كان حدوثه بتعلق اخر

حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسـ فى مقام المنع مع كونه

خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتبارى فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد

بان

خارج يجب ان يكون الامر القابل له موجودا واذ لا يصح كون
ذات البارى موضوعا له فلا كون لعدم العرض مما
يعرض له التقدر والتجزى ولو لم يكن فى الخارج
كان توهم التقدر هناك لتوهم
التقدر فيما يلى السطح
المحدب
من الفلك
الاعظم من
الكاذب لهم
فلو صح ان يق ان
هنا مكانا موهوما
صح ان يق ان هناك
زمانا موهوما وليس
فليس ملا عبد الرزاق

قوله لانا نقول فح يتوقف
وجوده اه لو كان الزمان
موهوما على ما زعموا لم يتوقف
حضوره على مرجح كما لا يخفى وايضا
يجوز ان يكون مرجح حضوره هو
انقضاء جزء سابق عليه ومرجحه
انقضاء جزء اخر سابق عليه ومرجحه
انقضاء جزء سابق على السابق وهكذا
وهذا ليس تسـ محالا لكون الزمان اعتباريا
محضا ملا عبد الرزاق
قوله فتنقل
نظر بانه ان حدوث العالم ليس فى الوقت
يعرف سقوطه على انه فهم ايضا فالمرجح هو كونه
اول جزء الزمان ودد ذلك فتأمل ملا عبد الرزاق
يمكن طلب الترجيح بين وقوعه مقارنا للزمان وبين
وقوعه غير مقارن او بين الوقوع مقارنا للواجب
وبين الوقوع بعده مع ان الترجيح مما صدر عن العلة
العلة المستقلة نسبته على الامرين على السواء من
ظهر ان عالم الاجسام والامور الحالة فيها من صورها و
اعراضها حادثة لكن النفوس الناطقة الا
نسانية المجردة والاعراض
القائمة بها حادثة
كما سياتى
واما العقول والنفوس الفلكية فلم يثبت دليل وجودها
فالعالم المتيقن لوجوده باسره حادث
سس

بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى مرجح يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا

للزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لانا نقول الحادث اليومي مستند الى حوادث

الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل

هذا التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز

ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني

عن المبدء القديم بسبب الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة

انما يتصور فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط

بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدء القديم ما هي مستعدة له وما سوى

العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم

ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر

مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم

الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه

الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما

يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك

الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدء

المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب

القديم انما يكون قديما اذا اصدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا اصدر عنه بتوسط حوادث

متسابقة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الان فيه التزام التسلسل في الحوادث

الذي يخالف راي المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح

الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى

سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك مكنهم القول بان افعال

الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان

ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساوات في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح

وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا

سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما

الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس كذلك بل المؤثر اذا كان مختارا

فهو يرجح بارادته اي مقدور شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا

كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف تتصف باحدى الارادتين

دون الاخرى فان استند ترجيح احدى هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل

بالعرض وجود
مجازي ولو سلم فلعدم ذلك
الحوادث تعلقات ارادات
يلزم ذات قديمة غيره تعالى ويمكن ان يقال
اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود
والنوع لا يوجد في الخارج الا بوجود الاشخاص والمفروض ان جميع
الموجودات حادثة فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما قيل من ان النوع قديم
فكلام مجازي معناه ان قبل كل شخص شخص لا الى نهاية ونحو
نحو ذلك الاحتمالات كلا وبعضا لا حاجة في دفع
الاشكال الى التشبث بالفرق بين علة
الموجبة والمختار بان علية
المعلول عن الاول
لم يجز

فى الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تعدد تعلقها بحسب المرادات تلزم التسلسل فى التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالى عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه ممتنع لتعاليه عن المنافع و المضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذى ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا فى حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق مع المسبوق وهو السبق الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كان الحركة التى هى مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذى هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعى زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه فى مبحث السبق واقسامه

## الفصل الرابع فى الجواهر المجردة اى المفارقة عن المادة

وقد سبق انها قسمان نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد شارك البارى تعالى فى التجرد ولزم تركب ذات البارى من الامر المشترك ومما به يمتاز عنه وهو مح ففساده ظ لان المشاركة فى العوارض سيما فى السلوب والاضافات لا تقتضى التركيب فى الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه مزيفة اربعة بيان الاول منها ان الممكن منحصر فى العرض والجواهر الخمسة اعنى الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن البارى تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول صادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما يصدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر ايضا عنه تعالى والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات البارى تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا فى ذاته ولا فى صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احديهما هى الصادر الاول فلان كل واحد منهما يتوقف فى تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احديهما لكانت سابقة فى تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لهما اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى

البحث فى الجواهر المجردة وبيان اقسامها

الباری تعٰ والّا لزم تعدد اثاره ولا یجوز ان تکون سابقة فی تاثیرها علی المادّة اذ لا سبق لمشروط فی تاثیره

بما فرض لاحقا علی ذلک اللاحق والی هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق فی تاثیره ای لا سبق

لمشروط وهو الصّورة او النفس فی تاثیره بما فرض لاحقا اعنی المادّة علی ذلک الامر الّذی فرض لاحقا واما

انّ العرض لا یجوز ان یکون هو المعلول الاوّل فلانه مشروط فی وجوده بالموضوع فلو کان هو المعلول الاوّل

لزم ان یکون سابقا علیه لانّ العرض ح یکون علة لموضوعه کما مرّ ولا یجوز ان یکون المشروط فی وجوده بامر

سابقا علی ذلک الامر والی هذا اشار بقوله او وجوده ای لا سبق لمشروط وهو العرض فی وجوده بما فرض

لاحقا اعنی الموضوع علیه واما انّ المادّة لا یجوز ان یکون هی المعلول الاوّل فلانها لا تصلح للتاثیر فانها

هی القابلة فقط فلو کانت هی المعلول الاوّل لما انتفت عنه صلاحیة التاثیر والی هذا اشار بقوله والّا

لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه ای کقولهم والّا لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فی اثبات انّ المعلول الاوّل

لا یجوز ان یکون هو المادّة وتذکیر الضمیر فی عنه باعتبار تاویل المادّة بالمحلّ و وجد فی بعض النسخ بدل قوله

والّا لما انتفت قوله ولا لما انتفت وهو ح یکون عطفا علی قوله لمشروط ای لمادّة لو کانت هی المعلول الاوّل

لزم ان تکون سابقة علی ما عداها لانّ ما سواها من المعلولات یجب ان یستند الیها ابتداء او بوسائط و

لا سبق لما انتفت صلاحیة التاثیر عنه فلا تکون هی سابقة علیها اقول وتلخیص هذا الدّلیل انّ اوّل الصّادر

عنه تعٰ واحد مستقل بالوجود والتاثیر وغیر العقل لا یکون کذلک لانتفاء الوحدة فی الجسم والتاثیر فی الهیولی

والاستقلال به فی الصّورة والنفس والوجود فی العرض لانّ المؤثر مختار اشارة الی تزییف الدّلیل المذکور و

ذلک انا لا نسلّم انّ الباری تعٰ واحد من جمیع الجهات بل هو مختار یتعدد ارادته وتعلّقاتها او هو موجب

له حیثیات متعددة کالوجود المطلق العارض لوجود الخاص وکالسلوب وهذه الحیثیات وان کانت

امورا اعتباریة لا عینیة یجوز ان یکون شرطا التاثیره فیتعدد اثاره کما جوّزتم تعدد اثار المعلول الاوّل

بحسب جهاته الاعتباریة علی ما مرّ ولو سلّم انه واحد من جمیع الجهات فلا نسلّم انّ الواحد لا یصدر عنه الّا الواحد

وقد تکلّمنا علیه فیما سبق ولو سلّم فلا نسلّم انّ الجسم مرکّب من الهیولی والصّورة وقد مرّ ابطاله فلم لا یجوز ان یکون

الصّادر الاوّل هو الجسم ولو سلّم فلا نسلّم انّ الصّورة فی تشخصها محتاجة الی الهیولی فلم لا یجوز ان یکون هی

المعلول الاوّل ولو سلّم فلا نسلّم انّ الهیولی فی تشخصها ووجودها محتاجة الی الصّورة فلم لا یجوز ان یکون هی

وما قلتم فی ابطاله من انها لا تصلح للتاثیر فمم لا بدّ انّ الصّادر الاوّل یجب ان یکون علة لجمیع ما عداه اما بواسطة

واما بغیر واسطة فیلزم ان یکون الهیولی علی ذلک التقدیر علة مؤثرة فی مقبولها ویمتنع ان یکون الشیء الواحد

بالنسبة الی واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع مم وقد تکلّمنا علی دلیله کما مرّ ولو سلّم فانما هو

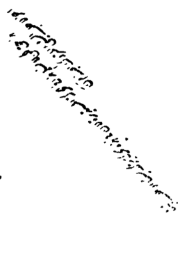
اذا کان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا یجوز ان یکون المادّة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر

ولو سلّم فلا نسلّم انّ اوّل ما یصدر عن الواجب یلزم ان یکون احد الامور المذکورة لم لا یجوز ان یکون صفة من

صفات الواجب ویمنع کون الصّفة عین الذات ولو سلّم انّ الصّفة عین الذات فلم لا یجوز ان یکون هناک

جوهر لیس بجسم مرکّب من جزئین لیسا کجزئی الجسم اعنی الهیولی والصّورة وح جاز ان یکون الصّادر الاوّل

هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان
المتحيز بالذات المالى للمكان هو الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية ويتبعها فى ذلك محلها وما
يحل فى محلها فيكون مجردا لا فى مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت
به بل يكون عقلا فهو المط ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل فى التاثير لزم
استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر فى التاثير الى
امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان النفس لا توثر الا بالة جسمانية بل قد توثر بذاتها
وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فتكون مستغنية
عن المادة فى الذات والفعل ولا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته
وفى جميع افعاله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو النفس ويكون ايجادها فى اول المرتبة بدون الالة ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون
موجدا لجواز ان يكون واسطة فى يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته البدن
او الهيولى وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات
العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التى تفرض اولى بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب
طبايعها لان الطبايع التى للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضى امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من
طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون فى طباعها
ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن فى طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير
وجب ان يكون لها مبدا فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحريك القسرى وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا
فلا بد فيه من مبدء ميل طباعى ومع وجود مبدء ميل المستدير فى الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك
الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق
الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير يمتنع
وجوده فى الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة
ولما وجد فيه مبدء الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك
الحركة ارادية لانا قد بينا ان فى الفلك ميلا طباعيا محركه فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهى
اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه فطلب وضع وتركه
لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما
الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان فى وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس
الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضى التادى الى الغير فيكون المط بها ذلك
الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادة تستلزم التشبه
بالكامل اى الذات التى كانت حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضى ان يكون المراد مطلوبا ممكن الحصول لان طلب الممتنع



٤

م وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب وللدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانهما مختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية التى لا تنخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حالة الى الاخرى الا فى اوضاعها التى لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثانى وهو ان يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل التشبه باحديهما والا لما كان له تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثانى يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال فى الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شانه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة للزمان الذى يمتنع عليه العدم مطلقا اى سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اى طلب غير الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل ما ينال فى الجملة وبالحاصل بالقوة ما ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمط ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل تشبها غير مستقر اى تشبها بعد تشبه بحيث ينقضى تشبه ويحصل اخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول مشابهات غير متناهية يحصل بالتدريج فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بكمالات غير متناهية فيتحرك الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذى هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر فيزول تشبه ويحصل اخر ويتحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التى اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكروه وهو مم فانا لا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون بمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة فى امتناع طلب المح اى لا نم ان طلب المح مح وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضى ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يتوهم من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل مدفوع لان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل يبتنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة منوعة مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك فى صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طباعها لا تكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عائقا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجى بعد تحقق هذا فى ذى الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها اما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان

استلزام لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعهما لاستحالة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليهما بالنظر الى طباعهما
لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتهما بالنظر الى طباعهما عبارة عن اقتضاء طبايعها العدم حركتها
اعنى سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر
الى طبايعها هف وايض فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما
سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقانى من الفلك لا
يقتضى طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتانى منه لا يقتضى طبيعته التحتية ولا يابى
عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبايعها يجوز ان يصير
الفوقانى تحتانيا والتحتانى فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا
يتبدل عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من
امتناع العائق الخارجى وامتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم فى الدليل
ولو سلم فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طباعى ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحركة
المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير مساو لها فى
القوة مخالف لها فى الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد مبدأ الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز
ان يتخلف الميل عن وجود المبدأ لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم
نيل ذات المطلوب او صفته حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون
المطلوب او صفته امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى التشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب
المتشبه به ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات فى الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك
الاختلاف لاختلاف القوابل فى النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به فى الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم
فلا نم ان المطلوب الموصوف بصفات الكمال الغير المتناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف
بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجب الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا
لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحتوى بعضها على بعض لا سبيل الى الاول
لان الحاوى اذا كان علة موجبة للمحوى فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوى ووجوبه كما
مر فاذا اعتبر وجود الحاوى فى مرتبة لم يكن للمحوى فى تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات
عن وجود ما هو علة له اعنى الحاوى بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء فى داخل الحاوى ووجود
المحوى فى داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر فى نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء
فى داخله كان مملوا بمحوى واذا وجد المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله بل هما متلازمان فى التصور ايضا
ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء فى داخله فقد تصور وجود محوى فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء
فى داخله عين وجود المحوى فيه لشدة تقارن معنييهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا

لا بد ان يكونا متلازمين فان مجرد التلازم لا يستلزم ذلك كما يجى
بعد لابد
خصوصية فى هذين المتلا
زمين بخصوصها فان الحاوى لما
فرض كونه علة للمحوى والحاوى هو الذى
يحدد شخصه المعين مكان المحوى فى داخله فان
وجد الحاوى وتشخص ففى مرتبة وجوده وتشخصه قد تحدد
للمحوى مكانا وهذا المكان ليس خلوا فى مرتبة وجوده المتقدم على
وجود المحوى بل انما يصير مملوا عند تحقق وجود المحوى فى مرتبة متاخرة

يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب
في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود
المحوي كذلك هف ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما
بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا التخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي
الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا
انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود
تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان
العلة هي الهيولى الحاوي لانها متاخرة عن صورتها لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها
بمرتبتين وبمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان
يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد
عما من شانه انه يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع
زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل
ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فثبت
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او
العقل والاول مح لما مر فتعين الثاني وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل
المذكور تقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه
بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات و
الاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا
لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر لامكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن
احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلاء
بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات وانما اقمنا دليلا على المنع حتى صار
معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب
عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو
الحاوي فم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه
كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر مم فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي
وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا
يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي
ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها الا ان ارتفاع وجود المحوي في تلك

المرتبة لا يستلزم الخلأ حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلأ فيلزم ان لا يكون عدم الخلأ واجبا بل
ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوى والحاوى معا لم يكن هناك خلأ هو ممتنع اعنى وجود مكان مع
خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو ليس فى داخله محوى كان المكان الذى هو السطح الباطن او البعد الموجود
او المفروض فى داخله خاليا عن الشاغل وهو الذى دل البرهان على امتناعه واما الخلأ بمعنى العدم المحض
اذا لم يكن محصورا بشىء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلأ ليس لازما لوجوب المحوى بغير الحاوى فلا
يكون امتناع الخلأ بالذات منافيا لوجوب المحوى بغير الحاوى فجاز ان يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير
الحاوى وقولكم المتلازمان لا يتخالفان فى الوجوب بالذات تم قولكم فى بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين
وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضى
جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب
تعالى ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز انفكاكه عن الواجب وانما
كان يقتضيه ان امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على
وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافى امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع
اللازم فى نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم فى نفسه مفهوم وحصوله
مع اللازم مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثانى فجاز ان يكون احد
الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نم الملازمة بين وجود المحوى وعدم الخلأ وسند المنع ما صورناه
فى الصورة المذكورة اعنى فرض ارتفاع المحوى والحاوى معا فان احد المتلازمين اعنى عدم الخلأ يتحقق
فيهما مع انتفاء اللازم الاخر اعنى وجود المحوى هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة
بين عدم الخلأ فى داخل الحاوى بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوى فى داخل الحاوى بعد ذلك
الاعتبار فان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل لمحوى معين فالمحوى المعين وان استلزم عدم الخلأ الا ان عدم
الخلأ لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين
يجب ان يتساويا فى مرتبة الوجوب فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات
والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا فى مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان
يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما فى زمان وجب وجود الاخر فى ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا
عنه فى المرتبة واما انه اذا وجب احدهما فى مرتبة وجب الاخر فى تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة
مستدركة فى البرهان اذ يكفى ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوى
ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يملأ مقعر الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب
ملؤ مقعر الحاوى واذا لم يجب ملؤ مقعره لم يجب عدم الخلأ بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد
وجب الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد انه لم يجب فى ذلك الزمان وجود المحوى فذلك مم وان اراد
انه لم يجب فى تلك المرتبة وجود المحوى فذلك م لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلأ لما

عرفت انفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما فى مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متاخرة
عن الصورة قولكم هى شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم فنوعهما لا بشخصها وهى التى يمكن ان يعتبر وجودها
فى مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوى اقوى واعظم من المحوى لانه ربما كان المحوى اكثر سخانة بحيث يزيد
على الحاوى بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوى اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب
الى تعليل مثل هذا الحاوى بمثل هذا المحوى على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها فى المقامات البرهانية
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن
لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط فى صدق التاثير على المقارن الوضع والجسم
قبل الايجاد لا وجود له وللجزئية فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا
امرا مفارقا فى ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثانى وهو المط فان قيل
علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة الجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به
الشيخ فى الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو فى تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزء اخير الجسم
الذى هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشئ مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى
المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشئ فى تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع فى ذى وضع اصلا اذ لا
وضع له قبل وجوده وهو بط قطعا قلنا الكلام فى العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها
فى الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا
لكان فاعل الجزء الاخير مشاركا له اذ الكلام فى المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير
والجواب ان اشتراط الوضع فى تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايض بعض افعال النفس لا
يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع فى تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها الجسم من هذا
القبيل دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا
فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثانى والثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان
يوجد الاخرى حتى تكون موجبة للجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى واوجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك
الجسم الاخر الذى هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذى احديهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه
ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر فى غاية
الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن
المادة فى ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادى كالنفس النباتية
التى هى مبدء الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التى هى مبدء الحس والحركة الارادية

ويجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي من يقول بان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بها يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على حد شيء فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات لكن الشيخ ذكر في الشفا ان النفس اسم لمبدء صدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة ويتكلم ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات

قوله ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فيه ان المجموع من القيدين لم يتحقق نفي المجموع باعتبار نفي كل واحد من القيدين كما في النفس الفلكية على راي والنفس الحيوانية والانسانية فان افعالها لا يكون على وتيرة واحدة بل مختلفة ولا يكون عادمة للارادة بل يكون مريدة او انتفاء القيد الاول دون الاخير كما في النفس النباتية فان افعالها لا يكون على نهج واحد لكن عادمة للارادة وانتفاء الاخير ... اي ان في ذلك ... كما في النفس الفلكية على راي من ...

والنفس

والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم
طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث
ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك
الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بانٍ وان لم يؤخذ في
حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما
هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع بما له من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه
فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن ولاجزائه
وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان له تعقل
بالذات واحساس بالالات ويشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى
الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهم بعض الناس من ان النفس عين
المزاج الذي ينتفي بتلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين
اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع وتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام
والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي
شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات يستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة
فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج
يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة
المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك
القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالاتها بحسب
استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب
غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم
جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير
البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني او لا يتوقف على نفس الابوين و
يتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك
يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور يستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ايضا
ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على
هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل
له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة
التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي
موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس

عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى
ان يصير مبدء للاثار تنسبونها انتم الى النفس ويثبتونها امرا اخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله
يتوقف على امر اخر سابق عليه وهو مجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتأليف لى
حصول هذا المزاج الذى هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس
على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعد المادة لفيضان
اللاحقة عليها ولا محذور فى ذلك الثانى ان النفس والمزاج قد يتمانعان فى الاقتضاء فان كثيرا ما
يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضى السكون كالماشى على الارض او يقتضى الحركة الى
جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع فى الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار
بقوله وللممانعة فى الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس فى الحركة او جهتها هو اجزاء البدن فانها
لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس فى الحركة على وجه الارض وفى الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه
من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له فى شئ منهما الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيدا
مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقى غير الزائل
والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه اخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك
اعنى النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة والوارد عليه ان كانت كيفية
ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما
بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهى مغايرة لما وقع
الغفلة عنه يعنى ان الانسان لا يغفل عن ذاته اى لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته فى جميع حالاته
وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه فى هذه الحالة لم يشك فى انه مدرك
لذاته مثبت لها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم
من تعقل النائم والسكران ذاتيهما فى حالة النوم والسكر ان يبقى ذلك لتعقل على ذكرهما عند زوال
العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم
الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضائه
معلقا فى هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه فى هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس
وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع
كونه مدركا لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هى اجزائه
الاصلية الجسمانية التى هى جزء لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض
والقوى الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هى لانه لا
يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يميازها عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها
كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يميازها عما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرتها

النفس للجسمية الممتدة فى الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره اقول وفيه

نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك

مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعله مسئلة وتدون وان اراد الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه وليس

مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها للجميع ما ذكر اعنى المزاج والبدن واجزاؤه

وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس و

اما البدن واعضاؤه الجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس الناطقة باقية بحالها

من اول العمر الى اخره وكما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو فى الاجزاء الفضلية

واعراضها دون الاجزاء الاصلية التى هى النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس

المخصوص ليست الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما فى التبدل بالتحليل والاغتذاء بل بالنشو والنما

مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية ولعل السر فى ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهد

من هيكله مع متشخصات يعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المتشخصات لا يتبدل ولا يتغير فى

مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصها كالاجزاء الاصلية التى فى بدن الانسان فانها لا يتبدل

من اول عمره الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها فى تشخصه وهى جوهر مجرد يعنى ان النفس الناطقة ليست متحيزة

لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت

عين البدن او جزء منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج

ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذى ذكره واجيب

بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لنحو تمارسها

يعنى ان عارض النفس الناطقة اى الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التى

هى معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التى

نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعواش مادية من مقدار

معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون

مشتركا بين كثيرين وبيان الثانى ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب

اختصاص الحال فيه واعترض بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم فى العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف

الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل فى مجرد اخر يلاحظها النفس من هناك كما تدرك ما

انتقش من الجزئيات فى الات بل يجوز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شىء فى شىء اصلا

سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم فى تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح

لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض

المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نسلم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضى اتصاف

ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم يتصف بالبياض مع

... حاضر عنده بالعدم لكونها موجودة قائمة بنفسها ... على التقديرين يلزم تجرد النفس اما على الاول فلامتناع حلول المجرد فى المادى واما على الثانى فلامتناع الحضور الا فى المجرد بالنسبة الى المادى ولما كان الوجود الذهنى الذى هو وجود المعلومات فى النفس ثابتا عند المحققين لم يتعرض المصنف الكلام عليه وصرح بكونها عارضة لها وان امكن اثبات ...

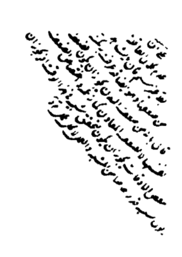
الموجود فى الخارج واما الاعتراض الثالث فهو منع كون اتصاف المحل بتلك العوارض موجبا لاتصاف الحال بها فيه فوجه بان اتصاف المحل بالمادة اليه هو الكون فى المادة او فى الجهة او فى المكان يستلزم اتصال الحال بها بالضرورة وان لم يستلزم بالاتصاف الاول مطلق الاتصاف الثانى وايضا فان المراد بالاتصاف ههنا مطلق المقارنة ولا شك ان مقارنة الجسم بالحركة مستلزم لحركة البياض الحال فيه بها وبظهر مما ذكرنا اندفاع الاعتراض

الرابع الذى هو منع المنافاة بين التجرد بحسب الذات والمادية من قبل المحل

ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة فى النفس بهذه العوارض من محلها لا ينافى
تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهنى على الوجه الذى يحقق
اقول وانت خبير بان الوجود الذهنى على ما حققناه ليس بارتسام الصورة فى الذهن وقيامها به فلا يتم
الاستدلال وعدم انقسامها دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شئ من الماديات
بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التى لا تنقسم فمحلها الذى هو عاقلها اعنى النفس الناطقة
لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط
فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذلك
والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدئها و
تعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم
بالقوة الى اجزاء متخالفة بالمهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة فى المهية فيكون
الصورة العقلية مشابهة لاجزائها فى تمام المهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل فى العقل
بحصول الكل وان حصول الكل يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشئ الا حصول مهيته فى العقل
ففى الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر فى المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان
فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذى ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن
مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض
المادية فلا واما الكبرى فلان المادى اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق
الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم فى تمام المهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما فى الانقسام
وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجى وليس من لوازم المهية حتى يلزم من التساوى فى المهية التساوى فيه
ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادى
منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة
ولا شئ من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل المهيات المركبة وهى منقسمة وانقسام الحال يستلزم
انقسام قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان المهيات
المركبة التى تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه يعنى ان النفس
الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة
عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جايزة على الجسمانيات كما فى
النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات
غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهى الى معقول الا وهى تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك
فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهى فى تصور الاشكال الى حد الا وهى تقوى على تصور شكل اخر بعده وان عنيتم به انها
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو مم الا ان يريد وا انها متصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده

الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا اذ الك لانها
لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والالات
الجسمانية ليس كك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط الة ولا يمكن توسط الة
بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بالمنع لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط الة وكذا ما هو الة لها في سائر الادراكات ولحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا
يعني ان النفس غيرها التي في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما
يعقل لها محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعرض محلا لها منقطعا اي في وقت
دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها البدن دائما وكذا الكل عضو من اعضائه حاصل في وقت
دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل او غير متعقل لها اصلا وذلك
لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها اولا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما
في ادراك الامور الخارجة فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم
الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول ويرد
عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة
له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة
كان اللازم ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا
ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام المهية لا ان
يحل فيها صورتان متساويتان في تمام المهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم
الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة
لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان
متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلت لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر اذ المراد
بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا اخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها
ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها فلو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع
لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة
والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه اخر ايضا و
هو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يتوهم من ان حلول
احد المثلين في الاخر كحلولهما في محل واحد اذ لا تمايز ههنا ايضا لا بحسب المهية ولوازمها ولا بحسب العوارض
لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احدى
الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام
فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بمحلها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا

وكلاهما بط فانّ كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بانّ صفات النفس
لو انّها تنقسم الى قسمين قسم يلزم لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها
بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجرّدة عن المادّة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاوّل
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الّا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم
المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاوّل لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم
علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاوّل لانّه انّما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها
اعنى ادراكها لذاتها فانّه غير ذاتها فلا يلزم تعقّلها يقيهمنا شيء وهو انّ ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها
لكنّه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا تكون مدركة دائما لتحقق
الحضور والغرض انّه كاف في الادراك وما اجيب به من انّ العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم
بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير
متناهية ليس بشيء لانّ العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنّه مغاير له قطعا
فيلزم المحذور ورد بانّا نعلم بالضّ انّه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة و
السخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولا استلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعنى انّ عارض النفس
اى الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادّة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لانّ احتياج
المعروض الى شيء يستدعى احتياج عارضه اليه ولا يخفى انّ هذا هو الوجه الاوّل بعينه ولانتفاء التبعية يعنى
انّ النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لانّ القوّة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانّها انّما تفعل بواسطة
الجسم فيكون الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الّا ويعرض للقوّة كلال لانّ اختلال الشرط يقتضى اختلال المشروط
كما يرى في قوّة الحسّ والحركة الحالّتين في البدن فانّهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة
للجسم في الضعف والكلال فانّ الانسان في سنّ الانحطاط يقوى تعقّله ويزداد وان كانت الآلة البدنية
في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سنّ الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقّله فقد اختلّ قوّة
التعقّل باختلال الآلة فتكون حالّة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا يدلّ على انّ العاقلة حالّة في
الجسم عاقلة بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر من تعقّله الذى هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه
وان لم يكن حالّة فيه بخلاف ازدياد التعقّل عند كلال البدن فانّه يدلّ على انّ تعقّله بنفسه لا بالة بدنية ويرد
عليه انّه يجوز ان يضعف القوّة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقّلها بسبب ازدياد علوم
كثيرة عنده وبسبب التمرّن والاعتياد فانّ جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوّة فقد يكون بحسب التمرّن
والادمان ايضا فانّ المدمنين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر
سنّ الشيخوخة يستولى الضعف على البدن وكذا على القوّة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرّن والاعتياد اثر يعتد
به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوّة العاقلة من سائر الامزجة
وبذلك يقوى القوّة العاقلة ولحصول الضدّ دليل آخر على انّ النفس ليست قوّة جسمانية تقريره انّ القوى





المنطبعة في الاجسام يكل ويضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك
التجربة والقياس اما التجربة فظ بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد التطلع في قرص
الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع رعد الشديد لا تسمع صوت الضعيف و
الشامة بعد شم الرايحة القوية لا يحس بالرايحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت
بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات القوى كتأثر
محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه
والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تألفت موضوعات تلك القوى
عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن
فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى
العلوم بل تقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان
تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية قد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين
ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد
ح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا
عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى
ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره
المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالمهية قيل و
يشبه ان يكون قوله صـ الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صـ الارواح جنود مجندة فما تعارف منها
ايتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون
كل فرد منها مخالفا بالمهية لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظ انه لم يقل به احد واحتج المص على ما
اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية يمتنع
ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه
في حدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان
ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة يفرض هو نم بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز
جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما للانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالمهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة
والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي
غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايض قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى
بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته النفسانية من بلادته وذكائه
فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايض قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا

قوله
وبذلك اثبتوا
الهيولى على ما سبق
لا يخفى ان الكلام على تقدير ان
يكون النفس واحدة في الازل ويصير
متعددة بعد التعلق بالبدن فلا يفرغ عدم
ازلية البدن التعدد والتكثر بعد التعلق بطريق التجزي

تكلّف في ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا او البخيل اذا تكلّف في بذل المال وداوم عليه يصير سخيا او
الغضوب اذا تحلّم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت
باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة
والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب
الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه
الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة و
الرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرايز والاخلاق ليس مستندا
الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة
وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعم الاحكاميون من الاوضاع
الفلكية او يكون لتركب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى قلما
يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق فيها على الندرة تعم التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة
الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت
ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق
لما ذهب اليه المليون وذهب اليه افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال وهو ظ على
قولنا اي حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب تع فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما
على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الضدين او بطلان
ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا
سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو و
نفس من اتصف بالبخل والجبن بعينها نفس من اتصف بالتهور والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول
واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت
اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بط لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث
النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او ببطلان
الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن
ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة
الهالكة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه
ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا تكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالماهية
والتكثر بالافراد انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل ويتم الكلام بما مر انفا والاعتراض
عليه انه مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث
النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه

لا تتعلق

في الدلائل الدالة على نفي التناسخ

لايتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدء موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه لم يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا انما شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن ثم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا تحدث ح نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم بط قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم ان يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط والتالي بط بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام ويهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة ثم بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات والتالم بالجهات شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن انسان اخر ولا يدل على انها لا تنتقل الى بدن حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه نسخا ولا الى جماد على ما جوزه اخر وسماه رسخا ولا الى جوهر سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه ثم اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا الا انا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومح ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعد الحصول مباينه له او لفشاه عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد فيه وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون

متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا المحل لا مكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع

بقاء الشئ بعينه مع فساده امتنع كون الشئ محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذى يقوم به امكان فساد

النفس مغاير لها وليس بمباين لها او حال فيها لا سبيل الى الثانى لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا

الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة يقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن

لانا فرضناه قد فنى فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة

على انها لا تفنى مط قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة فى ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة

فيه ليصير آلة لها فى تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذى بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه

الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة

به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل

لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا

اولا وبالذات الى تعلقها اعنى وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها فى نفسها فهذا

الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة فى ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات

الى وجودها فى نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها فى نفسها مباينة له وقد تبين ان الشئ

لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى

انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة

له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على

عدمها فى نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها فى نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفى هذا الا

ستعداد لعدمها فى نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد اخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق

بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا للامكان الثانى مع انه محل للامكان الاول

ويرد عليه جميع ما سبق ايراده فى مبحث ان كل حادث مادى ولا يصير مبدء صورة لاخرى والا بطل ما اصلنا

ذهب بعضهم الى ان الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون اله لتصرفها فى البدن واجزائه

وقواها وهذا الكلام مبنى عليه ومعناه ان النفس التى تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا

تفيض منها صورة نوعية لبدن اخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يبقيان

وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالالات يعنى ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها

لا بواسطة الالات بل يرتسم صورها فى نفس الذات وتدرك الجزئيات بالالات اى بان يرتسم صورها فى

الالات لا نزاع فى ان مدرك الكليات فى الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات

فعند بعضهم النفس واختاره المص وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلى

والجزئى والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد والمدرك

للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات يرتسم فى النفس

الاتحاد اصطلاح جديد ومقابلة بمعنى الحاصل قرينة

على ان المراد ما عدا ذلك بخلاص والشارح مستعد

الادراك فى الموضعين اشارة الى خوا

تم كتبه منشاء حاشيته من الاول

الى هنا العبد الفقير الى ربه

الغنى محمد ابراهيم

بن محمد ... غفر الله عنهما وحشرهما مع مواليهما محمد وآله

صلى الله عليهم اجمعين

دون

دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها الا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس و
بين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد يتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع
الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والاخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد
اي من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل تخيله بمحض اختراعنا ونميز بين
جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد
والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الاخر وليس هذا
هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون
محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور لا في المتوهمات التي هي معان جزئية
قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بتوسط الالات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الالة فهناك واللازم باطل
بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الالة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة
كادراك النفس هويتها فلا يفتقر الى توسط الالة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالالات واما
ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الالات الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها مثل الغاذية
والنامية والمولدة واخرى اخص منها يحصل بها الادراك اما للجزئي او للكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان
العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك للجزئي وهي قوى يشاركها بها الحيوان الاعجم دون النبات وهي
الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص
من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك للكلي اما القوى التي تشاركه فيها النبات والحيوان
الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى
الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواها فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة
المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه
بالعضو وقد تختل هذه كما في مرض يسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد تختل به كما في الاستسقاء اللحمي و
الثالث التشبيه بالعضو المغتذي وقد تختل به كما في البرص والبهق لان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما
والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلاثة لا بد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى هي تستخدم
كل واحدة منها والظاهر انها مجموع تلك القوى الثلاث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة
بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ومختلفة بالنوع
اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء
المغتذي فتزيد في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد من المني كالعظم والعصب
والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم
والسمن لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة
طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان نوعيتان

اعبانه

اضبارتيه كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انفاعات عن ثلث قوى احديها احلها ما يجعل فضلة الهضم
الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما ما يهيئ كل جزء
من المنى الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه
مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة
كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من قوى الغاذية ايضا لوجوه معنى التغيير فيهما
فخصصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما
يكون حال كون المنى في الرحم لتنضاف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها
صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما
الى الغاذية فلان بقاء البدن مدة ما لان البدن انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتمدد
ولا بد من حرارة غامدة منضجة محللة للفضول ويلزمها الا محة ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء
الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمامها
التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان بطبيعته فلا بد من
ان يكون للنفس قوى من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بدل ما يتحلل
منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان الا بالتولد مما يستحيل وجب
ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعد مادة لشخص اخر ولما كانت تلك المادة المنفصلة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت للنفس ان قوة تضيف من المادة التي تحصل بالغاذية شيئا فشيئا
الى المادة المفصولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص
وتخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية
والنامية كانتا مقصودتين فيه بذاتهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته
احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل
لتتميم فعل تينك القوتين وانما قيل تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا تخدم
النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظ لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى
جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا
يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المنكس اذا اشتدت حاجته الى الغذاء
يجده ينجذب من فيه الى المعدة من غير ارادته امساكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقئ بعد غيره وان تناوله اولا
وما ذلك الا لجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعد الطهر يجذب المني عند الجماع
يحس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة
حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى
جوهر المغتذي ولان المخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف ما نا بنفسه فلا بد من ماسك يقسره على الوقوف
وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن

لغداوة

يحصلها الغاذية

ثم بقية على راسه فانعكس حتى

الحيوان حال ما تناولنا الغذاء وجدنا المعدة محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا

قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها

طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل منها مع ثقله واما الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما

يكون لما هو مناسب لاستعداد الصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تجعله مناسبا للاستعداد

وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها

بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد

وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله

المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطافته

ما بعروق تسمى الماساريقا الى الكبد فتدخل في العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد

بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل

الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الاخلاط

في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد بعد انتهائها الى الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق

واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من

الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل ربما يفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها

ظاهر عند الحس في حال التبرز والقيء وارادة البول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها

الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى غذائها

بخاصته والنمو غير السمن لما مر انهما قد يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما

عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه

الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في التشنيع على ابطال القوى مطلقا وادعى

ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه

انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة

بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة

الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال

المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة

وما تحويه فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول حتى انها قد بلغ المدون منها كما

علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع انما لم نعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس

كامل مما لا يكاد يجوز العقل صدورها عن القوة التي تسمى مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل

يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير وليس هذا كلاما في القوى النباتية اقول الاولى

عليه ان يقال لو ان انبات بعض هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان

قال صدر المتألهين من الحكماء من انكر المصورة من الحكماء والاشراقيين حيث احالوا استناد الافاعيل المحكمة الى قوة عديمة الشعور ويوافقهم في ذلك الشيخ الغزالي حيث استند افاعيل هذه القوة من جميع القوى الى ملائكة موكلة لصدورها الا ان التحقيق في المقام ما اوردناه في بعض كتبنا المبسوطة ... اثبات تلك القوة على وجه يوافق كلا المذهبين ... بخلاف من البين فان اثباتها لا يوجب الاستغناء عن اثبات الملك المصور ... التصوير لان وجود ذلك الملك المتساوي النسبة الى جزئيات الصور لا يكفي صدورها ... الى القوى الجزئية المخصصة لاجزاء الصور ١٢

الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات اما على القول بالاختيار فجاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن
قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة بالاصول
الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوة ثالثة قولكم انما تتم بافعال جزئية قلنا نعم لكن تحصيل جوهر البدل
وهو الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة الكبدية لا انها تفعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس
الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان
اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما وان القوة
الهاضمة بعينها تفعل افعالها عندنا انها تفعل الجاذبة وابتداء تفعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا ما من الدم
وامسكتها ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت
صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان
بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية
في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية
وتحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة
والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه
لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان
الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة
النوعية ايضا كما ذكرناه اتفاقا فلما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان
يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة
العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم
لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل بها من الغذاء ما يزيد على
المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف
فتحصل ما يساوي وذلك في سن الوقوف الى قريب من الاربعين ثم يتزايد الضعف فلا تقوى على تحصيل
ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر
الذي هو بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين فيهما فانه
فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال انه في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الاعضاء
كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني
متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب
وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط
وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء

فعلها م

لا يكفي ... ان الا ... حالة الكيف التي هي الاعداد فعل القوة الهاضمة واحالة الغذاء وصورته النوعية اي الصورة الدموية فعل القوة المحصلة بجوهر البدل ... هناك افعال مختلفة مستندة الى قوة واحدة بخلاف ما اذا كانت الغاذية والهاضمة متحدين فانه ح يلزم استناد فعلين مختلفين ... اعداد المادة للصورة العضوية وتحصيل تلك الصورة بقوة واحدة ... يمكن ان يقال وحدتها نوعية عندهم واختلاف اصنافها او جنسية اختلاف انواعها وتلك الاختلافات مستندة اما الى الاختلاف الصنفي او النوعي والا ما دل اظهر من كلامهم م ن

نهن





وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك
وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا لان المني اذا كانت متشابهة الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون اخر
ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها
من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس
الا ان هاولا النفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام الاعضاء فالقول باستناد الاعضاء الى المصورة يستلزم
حدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل مدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت
المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية
للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المصنف في شرح الاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة
الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا نهافي الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعد
القبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجتذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة
فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها هذه الافاعيل و هكذا
الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال
فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة
الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك للجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستحالة
قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر
القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان تركيبه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس
فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون به قبل الطلايع
التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا
على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء
الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بنوعه
الاعضاء ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس اولى وانفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا
يتاذى بما يلاقيهما من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان المائية اللذاعة
وكالرية فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات
فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصادمات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما
منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالطبع والقول بانها
انما يكون لجلب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود

بان

مان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد الغرض الحق كما لذذها بالملامسة الاصطكاكية فلا
يمنع كونها من لوازم المجموع على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض
تهرب من الطول الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف وفي تعدد وحدة
نظر وقد ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى
متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات
مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينهما فاثبتوا الكل من ضدين منها قوة واحدة
هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين
والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها
وان يكون هناك في الآلات تفنن غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضا
ان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين
فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح والالوان اجناس مختلفة
متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق ويفتقر
الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل
ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس
ملامسة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة ويشترط
ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف
لسانه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد
طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها
في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس
الحامل للكيفية الى الحاسة واما بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم
الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس حس ما بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا تسخين
ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تمييز في الحس فهنا الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
النابتتين من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي
الرائحة الى الخيشوم والجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الشامة وقيل
بتحلل وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالطها الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تحلل
وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو

كان

وهو اهم المحسوسة للحيوان بعد اللمس واشبه القوى بها لتوقف
ادراكها على الملامسة ايضا ... ان بعض ... الاوائل
ارجع الكيفيات المذوقة الى الملموسات
فلذلك عقبها باشرح اسبابه

وضده بل عن الطعوم

بدل على ذلك بطلان القوة الشامة عند فساد مزاج هذا
العضو من الدماغ مع سلامة سائر الاعضاء
الحلمة بفتح الحاء وسكون اللام راس الثدي

ويصل بعض اجزاء الى الشامة مرة

كان الشم بالتبخير وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك الثالث بان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة جدا او
يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء زمانا متطاولا وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم
يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير
الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب
منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي
الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوبتها قال الآمدي والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن
ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان
وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها
لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى المعلم الاول
في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت بين
اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء
تنتشر الى مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات
البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيفة بالباصرة حين
حلقت في الجو العالي ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول
الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق
عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها
القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموجه الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها
ثم في الاين جميعا الهواء المتباعد من الهواء الى ان ينفذ للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقطع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ
فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده
عن الباصرة لاجل تعلقها بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على
الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع
طرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من البعيد
انسانا ضرب الفاس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في
صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة هبت الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة
لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وانت خبير بان امثال ذلك مفيدة

الحدس لقوم من الأذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها
بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الأول ان الحروف الصامتة
لا وجود لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ الثاني
حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او هواء متعدد فعلى الأول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد
ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يتفق ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل
بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع
كلام غيره وان كان بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يبقى الهواء الحامل لتلك
الكيفية بنفوذه في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في المخارج فاذا
نادى الى الجدار وصادم بكثافته لم يبق له ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه عن
المنافذ يجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الأول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود
فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل
الى السامع الواحد يجب ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل لم يجب ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول
مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت
المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص
واطلاق التشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفيته تلك المعينة على سبيل التجوز ولم يرد بانه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في
المنافذ مستبقيا بشكله على حاله ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين
تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي تيامن النابت
منها يسارا وتياسر النابت منها يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة
اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى
مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف
سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار
والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره
على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي
بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة تكون
تعلق الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية
والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير
المذكور واللون ايضا كذلك لان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فههنا رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة

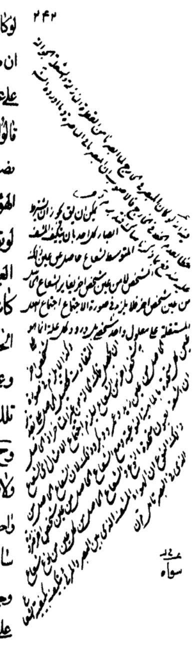
ما باللون كذلك وهذا انكشف كل واحد منها عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود
الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما نذكره معه فلا يتعلق شيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة
بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي
اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء
واللون وهو راجع فينا الى تأثير الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون
في حقه تعالى بتأثير الحدقة ولا اجارة هنا ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة
ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية
عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو لم يجب عند اجتماع الشرائط
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد به الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل
على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك بمنزلة العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الآخرة واما
شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المقيدة
ما اذا المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص
ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما
لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها
عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع عن النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم
الملون او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض
عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء له فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي
على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ
فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا
كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة
والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا
وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية
الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية بحواله لا في
نفس تلك الاحوال اذ لا وجه لان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار ونحوها من المبصرات ايضا كثيفة وذلك ظاهر قطعا
فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وحينئذ يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوؤه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة

في تحقيق المذاهب في الابصار

هناك وقد يترك اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا الا ان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه
فيضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت
شرائط الرؤية عشرة كاملة فيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب
المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة
مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى انه المخروط
مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه و
لذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين
خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته
هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالشيخ
وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية والا لرئي شيء واحد كاثنين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال
العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد
لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين المبصر والمرئي يتكيف
بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما
يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا
اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم
المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم امارات اقناعية موقعة لليقين
في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان
عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق الا
فلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله
وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية
اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات
قسرية وان لم يكن القاسر معلوما ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح وميله
الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع
لوجب ان لا يرى المرئي الابعد الا بعد زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت لما بينهما من
تفاوت المسافة بينهما لكنه باطل قطعا لانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع هذه الوجوه مبني على كلام
القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه

من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط رأسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع
بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على قياس تسميتهم حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج
الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الأول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة
طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كأنه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة
ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك اللون
خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وقد يقال
صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام
في الخيال هو التخيل لا المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فا
الصواب ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات
الحس المشترك ثم اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده الذهني فلا
ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها امر لازم على
تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان
صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة
والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك
والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه
وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة
المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا رأسه مركز الجليدية
وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها
من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى
المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية
موضعا للابصار كما يكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع
فينبغي ان يرى على مقدار واحد في الابعاد كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين
بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث
ان للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها للمدركات بان يخرج منها شيء و
يتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج
شيء منه الى المبصر بل باتيان صورة المحسوس وقد يرد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتأخرين فهموا من
قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك
الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع في الناظرة ما
هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم لتوقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا

لو كان المبصر هو الضوء المرتسم في العين لما ادركنا بعد شيء عنا ولما ابصرناه حيث هو وانما الصواب انهم قالوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت الجاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فذلك الضوء آلة الابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفيته بل العصفور والانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكانت كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى ولا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يمكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض واما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو ممتنع لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح كل لامر فانها كانت سابقا على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فان وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء المهية من ان عد كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلل المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علته المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتأخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصر الا ان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه قد تشهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صيقل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصيقل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فرآه الا



كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه
فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة
في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة
واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب
الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في
العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصيقل ثم ينطبع لانطبعت في
موضع معين منه ولم تتغير عن موضعه بزوال الشيء ثانيها ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضر
اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المنتقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها
عن الماء مع انتقالها ثالثها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في
سطحها الظاهر كما نرى النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث تقرب
ممن يقرب منها وتبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا
فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان نراها لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية منطبعة فيها لكنا
اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان
يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو
موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية العكس
مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع
بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح
الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي آلة
الابصار على ما مر انفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بممتنع انما
الممتنع انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين
تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين
ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه
نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موضع واحد رأى واحدا وان
تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية
غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين الى ملتقى
العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين
الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع
من وجهين الاول انا اذا كان عندنا منارتان احداهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني
لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كنا لا ننظر الى غيره فانا نراه

في المرآة

الذي ذكرنا
الخط الواصل بين رأس الزاوية و مركز
القاعدة من النقطة المتوهمة في
وسط الحقيقي

كما هو يرى الابعد فى تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجعلنا النظر عليه فانا نراه
واحدا كما هو يرى الاقرب فى تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب فى روية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج
احد العصبتين لما امكن ان يرى فى حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب
العصبتين باقيا بحاله تارة زائلا معا وانه مح اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقول لهم لو كان السبب فى روية
الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين وتعدد موقعهما لما امكن ان يرى فى حالة واحدة احد الشيئين
واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما فى حالة واحدة متحدا ومتعددا معا وانه مح
والثانى ان الروح الدماغى جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه فى ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه
البتة ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جائزا عليه فح يلزم وقوع الحول فى اكثر الامور ولا اكثر التنا
لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع فى
اثبات الحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة
واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعنى ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهى
الحس المشترك واما مدركة للمعانى اعنى ما لا يمكن ان يدرك بها وهى الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف
وهى المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهى الخيال واما ان يحفظ المعانى وهى
الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا
على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان
هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين
فى النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا فى الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتادى اليها
من طرق الحواس فهى كجواسيس لهذه القوة يؤدى مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات
والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله
الحاكم بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوى مجازا
واجتماع الشيئين عند النفس حال الحكم قد يكون بارتسامهما كلاهما فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض اخر فى التها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامهما
فى التين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة فلو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلى والجزئى معا حتى يمكن الحكم بينهما
نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكروه اذ ليس فى الحواس الظاهرة
ما يدرك نوعين من المحسوسات ليصح حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات ويحكم
بينها وثانيهما انا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة نبصر خطا مستديرا
وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صور القطرة والشعلة ويبقى قليلا

على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتساما
فى البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة و
اعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات فى الباصرة بان يرتسم المقابل الثانى قبل ان يزول
المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول او سرعة تعقب الثانى فيكونان معا وثانيها ان المبرسم اى من
المرض المسمى بذات الجنب اذا قوى مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها
فى الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها
احد ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة مرتسمة فى بصره اذ لا يرتسم فيه الا الموجود المقابل اياه ولما
كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار
انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة فى الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك
بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما فى المبرسم فانه لما
اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت فى لوح
الحس المشترك صورا كانت مخزونة فى الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها
فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج
فيحسب الاشياء التى هذه صورها موجودة فى الخارج حاضرة عنده كما فى الصحة بلا فرق والى هذا الوجه
اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اى ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهى
ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعنى ان لصور المحسوسات قبولا عندنا
وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا
لاثرين ومبدء القبول هو الحس المشترك فمبدء الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام
العالم فانا اذا ابصرنا الشئ ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع والضار والصديق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا فى قوة واحدة سميتموها
بالخيال وبان الحس المشترك مبدء لادراكات مختلفة هى انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور
العقلية وتتصرف فى البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدء لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد
وان يكون فى محل جسمانى فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل
بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعنى اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة
انما هى لاختلاف الجهات اعنى طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من
الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا
الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف
الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراكات فى شئ واحد لا يقدح فى قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد دليل اخر وهو ان



ماهو

فى الخارج

قال صدر المتالهين بعد اثباته تغاير القوتين اعلم ان اثبات المغايرة بين الحس المشترك و الخيال ليس عندنا من المهمات التى يكترث بها لما يترتب من الاصول الحكمية فلو كانا قوة واحدة لما حصل نقص و كمال لم يكن به باس والعمدة اثبات انها قوة جوهرية باطنية غير العقل وغير الحس الظاهر لها عالم غير عالم العقل وعالم الطبيعة والحركة و هذه القوة قد اقمنا البرهان على تجرده من البدن واجزائه وبها يتحقق احوال القبر وثوابه وعذابه واحوال البرزخ و بعث الاجساد و موضع تصرفاتها كل البدن و سلطانها فى اخر التجويف الاول فى الدماغ الروح العزيز الذى هناك ١٢

اقول ان ما هو اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جريانه الا فى الواحد الحقيقى بل على بقاء البعض مع زوال الاخرى و فيما نحن فيه يمكن ان يبقى شئ اخر ايضا وهو ان القبول منشؤه الامكان والاستعداد والحفظ منشؤه الوجوب والفعلية وهما حيثيتان متخالفتان كما ان لذات الموضوع مضمون فى الاسفار

قال صدر المتالهين فى شرح الهداية بعد نقل كلام المحقق الطوسى فى جواب هذه الشبهة و حاصل كلامه ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه الحافظ بل عسى ان يكون القابل قوة اخرى مقارنة لها كالحس المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض لشكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها من يبوستها بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدء القبول والحفظ وليس مراده كما فهمه بعض من ان الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لنفسه كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ الشكل بصورتها البرد عليه ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون هنا الا قوة واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ من جهة افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما فى الماء وهوا ١٢

الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول
لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة يستحضرها الحس المشترك
من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول لعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق
فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وربما يجاب بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور
عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك او الخيال
ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية
التي تدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل
اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني
ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة
وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك
انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة
الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا
عندها بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل
هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى
الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير
الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة
كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له
هذا الصداقة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم وقس على هذا وقد يقع تركيب
الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس
وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته
بضم بعضها الى بعض وفصله عنه وحينئذ تسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلاثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما ممتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو
مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة

مقدم

## الفصل الخامس في الأعراض واختلاف الأقوال في أجناس الأعراض العالية وبيان معناه

في مقدم البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى إذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمتها المؤدية إلى الاختلال

**الفصل الخامس في الأعراض** وتنحصر أجناسها العالية في تسعة اختلفوا في أن الأجناس العالية للأعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه إلى أنها تسعة واختار المصنف

وذهب طائفة أخرى إلى أنها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة أخرى إلى أنها اربعة الحركة والإضافة والكم والكيف وإنما ارجعنا الضمير

المستتر في قوله وتنحصر ههنا موصوفا بصفة مخصوصة لأنه لو كان راجعا إلى الأعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج

فإن قيل فيهما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما ستعرف اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين

فلا يكونان من الأجناس فضلا عن أن يكونا من الأجناس العالية وبيان انحصار الأجناس العالية للأعراض في هذه التسعة يتوقف على كون هذه التسعة أجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى

كونها شاملة لأجناس تحتها وعلى أنه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها أجناسا يتوقف على أن إطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي إذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا على سبيل

التشكيك لأن المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل إطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك أيضا من قبيل إطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالتسوية بل من إطلاق

الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد أن لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المتخالفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها أجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد

من الأمور المذكورة وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز أن يكون اثنان منها وأكثر مندرجة تحت جنس شامل لها وأما كونها شاملة لأجناس تحتها فقد يمنع لجواز كون ما تحت بعضها أنواعا

حقيقية ويجاب بأن المراد ههنا من كونها عالية أنه لا جنس فوقها فجاز أن يكون بعضها أجناسا مفردة وأما أنه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته حكم الوجدان الامام وهذه الأشياء

التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل إلى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار

من أن العرض إن قبل القسمة لذاته فالكم والا فإن لم تقتض النسبة لذاته فالكيف وإن اقتضاها

فالنسبة إما للأجزاء بعضها إلى بعض وهو الوضع أو للمجموع إلى الخارج وهو إن كان عرضا فأما

كم غير قار فهو متى أو قار ينتقل بانتقاله فالملك والا وهو الأين وإما نسبة فالمضاف وأما كيف

والنسبة إليه إما بأن يحصل منه غيره فأن يفعل أو يحصل هو من غيره فأن ينفعل وإن كان جوهرا

فهو لا يستحق النسبة إليه فوالية الا العارض فيؤل إلى النسبة إلى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط

يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الأول الكم يريد أن يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من

المقولات التسع فبدأ بالكمية لأنها أعم وجودا من الكيفية وأصح وجودا من الباقي أما أنها أعم

---

التحقيق مبني على اصطلاح المتأخرين من أن مقسم المقولات هو الموجود الخارجي على ما هو المشهور وقد نقل عن المعلم الأول انه لا يعلم احد شيئا ويغلط شيئي ولا يكتب شيئا الا وهو داخل تحت هذه المقولات فعلى هذا يكون مقسمها الموجود المطلق شرح

لم يكن وجود الأعراض لا ابن كيسان والقائلون به اتفقوا على انه لا يقوم بعضه الا شرذمة كابي هذيل فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل البارى تعالى مريدا بها والطف كانه ان في المقابلين مواقف

قوله وح لا انتقاض اى حين ارجاع الضمير إلى الأجناس العالية

تعلق مبنيه على اعتبار الوجود الخارجي في مقسم المقولات ...

الأجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وفعل وانفعال وقد جمع في بيت

وهو قمر عزيز الحسن الطف مصره
لو قام يكشف غمتي لما انثنى

كل بر لبنان دوش دحو نسر لما خفتي
بلبل نسيم از كوى جانان خواست خم در كه





وجوداً من الكيفية فلان العكس من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعنى المادّيات
وعارض ايضاً للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها
فيكون اعم وجوداً منها لو كون المجردات عالمة مثلاً لا يقتضى كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا
يكون علمها بحصول صور الاشياء فيها وتحقيق ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى لنفسه حتى الكيفية
حتى لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجوداً من الباقى فلان الباقى اعراض
نسبية لا تقررها فى ذوات موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة فى
ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها متصلة قار جسم وسطح وخط وغير قار الزمان
ومنفصلة العدد قد عرفت ان الكم هو الذى يقبل لذاته القسمة اى يمكن ان يفرض فيه اجزاء مكان
بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والمراد
بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئى الخط فانها
ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها
بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس لذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها
اليهما على السوية والخط الى جزئى السطح والسطح الى جزئى الجسم التعليمى والآن بالنسبة الى جزئى الزمان
والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هى حد له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم
الى احد القسمين لم يزد به اصلاً واذا فصل عنه لم ينتقص شيئاً ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءاً اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيماً الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة
والتقسيم الى ثلاثة تقسيماً الى خمسة وكذا فالنقطة ليست جزءاً من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى
المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءاً من الستة خارجاً عن الاربعة
من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمى العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة
مشتركة بين قسمى الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اى مجتمع الاجزاء فى الوجود وغير
قار الذات الثانى الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة فى الجهات الثلث اعنى الطول
العرض والعمق فهو الجسم التعليمى وان قبلها فى الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
الا فى جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ويشملهما قبول المساواة وعدمها
اى للكم خواص ثلاث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعنى انه
اذا نسب كم الى كم اخر فاما ان يكون مساوياً له او زائداً او انقص وهذه الخاصة من الاعراض
الذاتية الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير
ولم يلاحظ معها شيئاً اخر امكنه ان يحكم بينها بالمساواة او اللامساواة واذا لاحظ شيئاً اخر
ولم يلاحظ معه عدداً ولا مقداراً لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من

لا شك
ان الكيفية علامة
للمقسم الى طبقة الواحدة
مثلا دون الكمية فيكون حينئذ عموم وجوده
ثم الكيفية قد يعرض لنفسها كالشدة العارضة
للحرارة والبرودة والسواد والبياض مثلا ثم ان الاعداد
فى بيان صحة الوجدان ان يق لا خلاف فى وجود
الاعراض الغير النسبية عند المحققين و
سم المصنف رة كلام
النسبية
قوله وكون
المجردات عالمة
اشارة الى جواب
معارضة لو قرر
السؤال بطريق
المنع يكاد ان
حصل الكلام فى قوة المنع
لانه توجيه لتقدير الكم
انه يحتمل ان يكون وجه
التقدم اعمية الكم لشمول
المنع غير موجه
قد تعارف اطلاق المقدار على
الانواع الثلثة دون الزمان ايضا
معتادا بحسب الحقيقة فانه مقدار الحركة
كما بين فى موضعه
قد صرح فى ذلك الكتاب بان الوحدة
والكثرة الملتئمة اريد بهما الحاصل من
تكرار الواحد مرة او مرات بالعقل ان عقليان
من المعقولات الثانية اى العوارض العقلية
التى لا يحاذى بها شئ فى الخارج بل فى نفس
الامر بل فى الخارج ايضا وفى نظائره بمعنى نفس
الامر وقد صرحوا ايضا بان العدد هو الكثرة
نفسها ولا شك ان الاعراض فى ان لم تختص بالوجود
نفسه الا انها مختصة بالموجودات الحقيقية اى التى
يكون وجودها فى نفس الامر فلما علم التصريح بكون
الكثرة من الموجودات الحقيقية حتى يصح كونها عرضا وعدها
منها حسم

الأجسام والأعراض بما تقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هيهنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانفصال كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الأعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعدد لأن التضعيف في المقدار تضعيف في العدد والعدد مبدأه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا ثلث خواص شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي يصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة واللامساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يبين له الحس مفردا بل انما يبين له مع المتكم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقفه على نفسه عليه ولا الخاصية الثانية لاختصاصها بالمتصل وفيه ايضا تعقب فكانه اخذ القسمة الانفكاكية فاعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال وارى انه قد نبه بذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانفصال في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام هذا القائل ان هيهنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين المذكورين ليس اعني الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فللتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الكم الذي عد عن المقولات

عن العدد

---

مراد الفاضل ان هذه القسمة بالصفة المذكورة وهو عبارة عن كون شيء ذا اجزاء اعم من ان يكون حصول الاجزاء فيه بالفرض او بغيره فان هذا المعنى حاصل في الكم المنفصل الذي له اجزاء فعلية وفي الكم المتصل الذي له اجزاء بالقوة منه

يعني اراد الامام بالقسمة في قوله قبول القسمة استعداد القسمة الانفكاكية وهو مختص بالكم المتصل لان الانفكاك في الكم المنفصل واقع بالفعل وح يرجع ما ذكره صاحب المواقف الى ما راه بعض الفضلاء ثم لا يرد عليه ان القسمة الانفكاكية يمتنع عروضها للكم المتصل يستعدها او يقبلها الكم المتصل لان مراده بقبول القسمة قبول مادته القسمة ثم يمكن ان يكون مراد الامام بالقسمة القسمة الفرضية بمعنى كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض و هذا المعنى ليس حاصلا في الكم المنفصل بالفعل اذ الانفكاك فيه واقع ليس بفرضي والا يمكن ان يكون ما ذكرنا توجيها لكلام بعض الفضلاء لا نرى ينبغي ان لا يعترض على صاحب المواقف تأمل ١٢ هذا ايضا في ما ذكره بقوله وح يرجع ما ذكره صاحب المواقف الى ما راه بعض الفضلاء ١٢ ع

اي بانفراده حتى يظهر الفرق بينها وبين الكم الموف هنا وح يتوهم ان الفرق بين المساواة والكم بان احدهما ينال بالحس بانفراده دون الاخر كما قال الشارح يعني هذا المحسوس الخ ١٢ ن

٢ والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية

اعنى العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو لما ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجرائه اوصافه عليه وهو اما محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات او بما هذه التعلقات مصححا لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه القوة متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة والمدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض نظرا الى انطباقه على الحركة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي والكم العرضي لان العدد يعرض الجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرضان اي القسمين منهما لاولهما اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض ولو بالتشخص وفي حصول التنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء التضاد لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى الخواص الاضافية وهو عدم قبوله للتضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني ان في حصول التنافي في الضد للكم دلالة على انتفاء التضاد اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط التضاد للكم دلالة على ذلك واما بيان حصول التنافي في الضد فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم والشيء للشيء منافي للتضاد بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين منافي للتضاد بينهما واما بيان عدم شرط التضاد فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لانه كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على ما سبق ولان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد ايضا فقد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض بعض انواع الكم المتصل للبعض انما يدل على انتفاء التضاد بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء التضاد بين الخطين وبين السطحين وبين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم مندرج تحته انواع لا يعرض بعضها البعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان

التعليميات المتفاوتان فى الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد لتضادهما مشهوراً كما فى التخلخل والتكاثف الحقيقيين وايضاً يرد ان الجسم قد يكون موضوعاً قريباً للخط الى يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابلهما اى النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اى الضعف يعنى ان الكم مطلقاً يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمى والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرهما ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اى الخط والسطح والجسم التعليمى قد تكون تعليمية وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط شئ وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شئ من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعنى مقدار الممتد فى الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى شئ من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسماً تعليمياً قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهياً لان البرهان الدال على تناهى الابعاد فى الخارج يدل على تناهيها فى الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل لا يزال الا اذا انحصر تناهيهما فيجب تناهى ما حل فيهما بل نقول الادلة المذكورة فى تناهى الابعاد جارية فى الامتداد الشخصى المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذى لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصى غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلى فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الصور للصور فى المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورة الحالة فى القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحاً تعليمياً وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطاً تعليمياً وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعنى الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعنى الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها فى التعليم ورياضة النفوس لتأنيسها عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اى هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمى كما يمكن ان يوخذ لا بشرط شئ على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط لا شئ ايضاً بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يوخذا لا بشرط شئ ولا يمكن ان يوخذا بشرط لا شئ فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى الجهات مجرداً عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى جهتين الطول والعرض مجرداً عن الامتداد العمقى بالمرة ولا يمكن ايضاً ان يتخيل بعد ممتد فى جهة واحدة فقط مجرداً عن الامتداد العرضى والعمقى قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداداً ما وان كان قليلاً جداً فى الطول

٢ ما يقينيات و بتعبيدها

بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد
في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا
جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا
جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها عقلا وجعلها ولا يمكن تخيلها
بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه
قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح
وعوارضه وهذا القائل ايضا مصرح بذلك وتختلف الجوهرية عما يقع في جواب ما هو يعطي عرضية و
التبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والنفوذ
به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام لذلك دلايلا
عاما في الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية
قد تختلف عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد
فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تختلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند
السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكره في تعريفها هذه الامور مما
معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقع عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم
التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المشخصة بعينها كالشمعة المشخصة
بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث
على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا
كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب ابعاد التطويل مع ان الشمعة
المشخصة باقية بعينها في هذه الحالات كلها لما لم يطرء عليها انفصال فذلك المتبدل ليس متعلقا قط و
متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل شخصيتها
بتبدله لان انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده و
عرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا تبدل فيه اصلا بل تتوارد عليه
سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا
فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق تختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا وتختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول يمكن ان يناقش
بان الجسم التعليمي انما يكون تعينه بتعين حشو المساحة والمساحة في جميع تلك الصور واحد لا يختلف لكن السند
اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يتجه هذه المناقشة بحال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى
فان من قال بتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وبقاؤها على

فيقال

وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يتبدل مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط
الاثنى عشر التى كانت فى المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعى باق
بحاله لم يتبدل بعد ولما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهى
والتناهى لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا
جسما غير متناه وما يكون اثباته للشئ مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهى
اولى بان لا يكون مقوما له لان ما ثبت للشئ بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له لان ثبوت الشئ و
تحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون محتاجة الى الكل لانا نقول الكلام فى ثبوت الجزء للكل لا فى ثبوته
فى نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج
لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشئ انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشئ متصورا بالكنه
واما اذا كان متصورا بوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهى لا يكون
من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمى فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل
الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بلا خط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط
له بل يكون عرضا فانما به اعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم الذى لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما
للجسم الذى وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها ضمنا للجسم التعليمى الذى هو عرض
فهى ما لعرضية اولى حقانه بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء
ما هو فى حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان فى نفسه مفتقر الى الحركة لانه مقدار
لها والمقدار مفتقر فى نفسه الى المقدر والمفتقر فى نفسه الى الغير عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد
متقوم بالوحدات التى هى اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط
عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير وتحلف الجوهرية الى قوله يعطى عرضيتها اشارة الى الدليل الشامل وقوله لما يدل
الى قوله يعطى عرضية الجسم التعليمى والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفى الكلام لف ونشر
مرتب فان البرهان مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمى وامتناع التناهى الى برهان يتعلق بالسطح وبقوله
الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى الغير يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد ولحيث الاطراف
اعلم انما ان تصفنا بها مع نوع منا الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف
للخط وقد اختلفوا فى ان الاطراف اعدام ام لا فاختار المص انها ليست اعداما لكنها متصفة بالاعدام
نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضى عدميتها لجواز اتصاف الوجودى بالعدم اما انها ليست باعدام
فلوجوه منها ان الاطراف ينتهى بها ما له الاطراف فان الجسم ينتهى وضعه فما به ينتهى الجسم غير الاطراف
يكون ذا وضع لامتناع ان ينتهى ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون

اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بانا لا نعلم انها اعدام ثم يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى العمى
بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احد جهاته
فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين هو السطح وفي احد جهتيه فقط يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة
وهو الخط واذا انتهى الخط في احد جهتيه يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة
ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل في شيء منهما البتة يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا فان تلاقيا بتمامهما
طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما الآخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي المعدومين بل موجودا
منقسما في الطول والعرض وهو السطح ذو العمق والا يلزم اما تداخل الجسمين واما كون التلاقي ببعض مع فرض
انهما تلاقيا بالكلية وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها
متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي وينقطع عنده
ولانها امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست
بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو
اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر فيلزم التداخل ولا بالاسر فيلزم انقسام السطح عمقا وكذا
الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير
الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول
بان الاطراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين
من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم
والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من
جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر
بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع
في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجسم معروض والتناهي
وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل
والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره هنا ولم يذكره عند
ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وانها انما تعرض للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لان
ما يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بتقييد عدم
الحصة جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس
وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة سوى
المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه
في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض

النسبية

---

المبحث الثاني في الكيف

لا نسلم ان ما يتحقق البتة ... وصح يجب ان يكون ... بل محصل انتهائه هو انقطاعه وانتفائه هناك وهذا امر عدمي والحاصل ان مآل الانتهاء هو انقطاعه هناك فليس هناك امر موجود في الخارج نعم انما ينتزع منها بمعونة الوهم امر غير منقسم في الجملة وانتهاء الجسم الى هذا الامر المتوهم م ق

يمكن ان يق ... يمتنع تداخل السطحين لانها بعد التداخل يصيران سطحا واحدا فح ان يمتنع من تلاقي الجسمين الطبيعيين لزم انقسام السطح عمقا والا لزم اما تداخل الجسمين ان تلاقيا بمنقسم او السطح الجوهري ان تلاقيا بما لا ينقسم او انطباق المنقسم بغير المنقسم ان كان الملاقي من احدهما منقسما ومن الاخر غير منقسم م ق

فان قيل قد مر ان الاطراف امور معروضة للنهاية ... فهنا معنى الا ... فكيف صح ان يقول ان الاطراف انما يعرض للكم المتصل بسبب التناهي قلت الذي هو سبب عروض الاطراف هو تناهي ذي الطرف اي انقطاعه وانقطاعه مع قطع النظر عنه ومن العوارض التي هي الاطراف والذي يعرض الاطراف وهو كون الاطراف المنتهى اليها وهذه صفة متفرعة على الاول ... عارضة للاطراف الناشئة عن عروض الاول وكان لا يحيص عن هذا الايراد الا ما ذكرته والله اعلم حم

قد سبق ان التناهي واللاتناهي من العوارض الذاتية للكم وان الكم موجود في الخارج فظاهر كلامه منافيه ويمكن

تحريره بان المراد انه يوصف بهما امور لا تحقق لها في ...

النسبة الى كثرة خاصة التي هي اجزاؤه قالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم
والاعراض النسبية ومثل النقطة والوحدة من الاعراض ذوات الكيف زاد قيد على اقتضاء اللاقسمة احترازا
عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط
حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فذكروا
رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام
الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل في الحصر

والكيفيات الاستعدادية

على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان
يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحد الحواس الظاهرة او لا
والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية
النفسانية فيقال لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات
الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحد الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعدادا
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فما لها هو الاستقراء
فلنعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث
انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية
او لا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية الاستعدادية
والثاني هو الكيفية المحسوسة فيقال لم قلت ان الاجرا على الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون
كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة فالمحسوسات بدأ بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر
الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات لان الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج
الحاصل من انفعال العناصر فالمخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة
النار فان النار العنصرية لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي
نوع تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا للحرارة ما
وغيرها الا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها
لقصر مدتها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة
وتحقيق هذا القسم يشاركه القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين
فنقص من الاسم شيء واطلق ما بقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للا
شكال زعم جمع من الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء
صلبة قابلة للانقسام الوهمية دون الانقسام الفعلي وزعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء
التي يحيط بها اربع مثلثات تكون متحددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها الحرارة

والاجزاء

والاجزاء التي يحيط بها ستمر بعا لكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا
الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار وتكون سريع النفوذ فيه هو الحريف والجزء
الكثيف في هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق
للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين
من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقد جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن
الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة لنا وكذا الكلام في الطعوم والروايح والالوان
قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن
المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة
والالوان والطعوم والروايح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما
ذكرنا ليندفع ما قيل من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة
من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان
اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع في ان يكون
اختلاف الاشكال مفيدا للآلة البصرية اثرا وللآلة اللمسية اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة
لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئة الحاصلة في الحواس ليست
نفس الاشكال لان الاشكال الملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست
ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا
الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها
فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروايح و
الحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اريد بالتضاد التضاد
المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اريد التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات
انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكرتم ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان تكون
كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها
تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية
وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما
ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه
الكيفيات وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال
دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول
واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست
متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج

البحث في ان المحسوسات مغايرة للمزاج

لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان
الكيفية المحسوسة قد تحصل بغير المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون
اعم من المزاج فيكون مغايرا له لان العام مغاير للخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه
لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد التي تستحيل بالقياس الى البرودة وتستحيل
بالقياس الى الحرارة فهي في الحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فمنها اوائل الملموسات
الملموسات انما هي اوائل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان
عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد
الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال الامزجة فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات
المفسدة اياه وذلك عند ادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منبثة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا
يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الا
العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة
في ذلك ان الابصار انما يتوقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة
والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على
تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة
فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل
يمتزج بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزائه منه فلا بد
من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت
اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما
اللمس فلا حاجة به الى المتوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفته كذلك هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات
لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف
والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة
والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات
كلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكره
من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل المقصود بها بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة فانها المبدأ
وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكلما كان
الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع
فيه من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف
فانه لا ينفعل الا ابطأ وربما لم تقدر الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجزاء

المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع
المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة
الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة
فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها
كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب قيل ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتحام اما الذي يكون
التحامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول
اذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد
جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان
كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف
فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعلى حصول التصعيد
وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا يخفى في كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه
انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف
القوابل وما ذكرنا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في البسيط
فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه
وانما تقيده الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلزم بذلك الهواء الاجزاء المائية صعودا فيصعد ويكون
مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي
جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات المختلفة الاجزاء وجب تكاثفها والتصاق بعضها ببعض
ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة
توجب تجمدها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل
الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة
تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة
الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للراس وقرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي يوجبها الحركة ورابعها
الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك
ولذلك ينسب اليها كتغذية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية
وقد اختلف فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك

لان

قال الشيخ في رسالة ... كيفية فعلية محركة لما يكون فيه فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع المتجانسات وتفرق المختلفات فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوام آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير الى غير ذلك

قال السيد الشريف قدس سره في الحاشية وقد يحصل بالحرارة اذا اثرت في الجسم البسيط كالماء فانه ينفصل عنه اجزاء مائية بالتبخير ويتصاعد الى مكان الهواء فيختلط به فقد فرقت المتشاكلات وجمعت المختلفات انتهى ما افاده قدس سره فلا يظهر وجه عدول الشيخ عن ذلك الى الاقتصار على تفريق المتشاكلات

قوله ولا شيء من العدم كذلك اعلم ان القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها عدما للحرارة ورد بان الجمود والتكثيف كالسيلان والترقيق فعلان وجوديان متقابلان لهما ولا يمكن اسناد الفعل الوجودي الى العدمي ولا الى الجسمية المشتركة فلا بد من وجود كيفيتين وجوديتين ليكونا مصدرين لهذه الافعال الاربعة المتقابلة استغفار

لان الجزء الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك
المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث
يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه نيا فيحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب
الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك الجزء الناري الذي شانه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة
الغريزية وانها كما تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب
لاجل ان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الالتحام
الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية
بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة
الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل
الغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة متغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام
الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما
حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن اثر النفس ليست من جنس الحار
الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل
توجبه ما مناسبة لجوهر السماء لانه ينبعث عنه ليعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل
للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة
غريزية بها قوام الحيوة وقبول اثر النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فان الحرارة
التي تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار
الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار لا تبيض
كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها
ولذلك صارت يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يتضرر بضوء
النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة
السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت
وهت او هنت القوى وامتدادها في البدن عليها تلك فمتى اشتدت كما في الشباب ازدادت الافعال الطبيعية جودة
وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل
بدن الميت يعكما كانت تلمس وتدرك من الحرارة في بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط
الجمد الثلج لئلا يتوهم ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة النار
النارية التي لم تستحكم امتزاجها لما امتزجت به من الاجزاء الرطبة الى الانفصال بحيث يميل ما يلقاها من الهوائية نحو
الى الطبيعة النارية فيزيد بذلك التحليل تستولي فتستخرج بها الرطوبة وتحلل غليانا ما ينفصل به لطيفها عن كثيفها
الممتزج اما الى البساطة الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة بالانتقاص الرطوبة

فهنا تشويش من وجهين احدهما انه قال اولا الحرارة الغريزية هو الحرارة النارية وثانيا ان الجزء الناري هو الحرارة الغريزية وثانيهما انه قال اولا الحرارة النارية المستفادة من المزاج وثانيا انها الحرارة النارية التي تحصل بسبب الاعتدال والقوام وكل منهما انما يحصل المزاج او يحصل به فكيف يكون الحرارة الغريزية مستفادة من المزاج تم
النضج من الفاكهة غير ما لم ينضج منها صباح
يمكن ان يتوهم ان يكون ذلك لاجل ان لا يدرك من ضوء شديد ولا يبصر بالضوء الضعيف فالتفاوت راجع الى الشدة والضعف لا الى اختلاف في الماهية منه
فيه وجوه من التشويش فانه قال ان الحرارة الغريزية مغايرة لباقي اقسام الحرارة من جملتها الحرارة السماوية ثم قال انها من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية او عليها على اختلاف التسميتين وايضا القابض ليس الحار بل الحرارة وايضا لا يقبض الحار ولا الحرارة على الاجسام السماوية وانما يفيض منها الحرارة وايضا المزاج لا يناسب جوهر السماء انما المناسب له على فرض التسليم هو الممتزج لا المزاج وايضا لا يظهر معنى لانبعاث المزاج والممتزج من جوهر السماء تم
لا يخفى ان هذا الوجه انما يدل على اختلاف اثار ضوء الشمس وضوء النار الاسطقسي مع ان الكلام في اختلاف اثار الحرارة السماوية والعنصرية فان قيل اذا اختلف اثار ضوء الشمس وضوء النار يلزم اختلاف لوازم الحرارتين السماوية والعنصرية لان اثر كل ضوء لازم للحرارة ما هو ضوء له قلنا كون الضوء الناري لازما لحرارتها بالضرورة تخلفه عنها اذا كانت بسيطة كالاثير وايضا لا يناسب
ما سبق ان اثار الحرارة النارية مباينة لاثار التي اللهم الا ... [illegible]

او الجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة
العزيزية التي كانت تمنعها فعل الحيوة عن ان يستولى على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة ولعل هذه الحرارة
موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها تتعفن العنبة في شجرها كما اذا تعفن قطعت منها
بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمس ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ
الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية
الملموسة المحسوسة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق
على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها فان يق ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة
وعلى الحرارة العزيزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار العزيزي ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان التلازم هو
والاول ليس مما يدرك بحس اللمس ومما يقال ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة الكيفية المحسوسة
من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة العزيزية والكيفية الفائضة من الكواكب الحادثة من الحركة
في غاية البعد اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل
لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه
يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في النار التي
لدينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع ثم لكنه
لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماوات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه بط لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التفتت
والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو
من القوم الكن بقي لزوم كون الهواء ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بانه ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة
بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ثم فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد منها في
الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايض ولعل الهواء لكونه ارق قواما من الماء
اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم
بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب
من الماء وهو بط قطعا واجيب بان العسل ذو التصاق واشد من الماء لانه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا

ملازمة ... الماء اللطيف
بعيدا او اعم ... كان ما يلزم الاصبع ...
ما يلزم من الماء الغليظ او الدهن
او العسل فان هذه الخاصية لا يلزم
الجسم من جهة ما هو رطب ... هوا رطب
وارق من الرطوبات اشد لزوما والتصاقا ... لازم
للكثافة والغلظة اذا اقترنا بالرطوبة ... الرطوبة
التجدد والتشكل بغيره مع سهولة الترك فيجب ان يحقق
ان الرطوبة هي الكيفية التي بها يكون الجسم قابلا لسهولة
التشكل فلا يستبعد ان يكون الهواء رطبا وان كان
لا يلتصق ... في كتب المتأخرين من ان الرطوبة
قد يعبر بسهولة الالتصاق والا
نفصال ماخوذ من هيهنا
شوارق

اذا قلنا الرطوبة هي التي لاجلها يسهل قبول الاشكال فهو كلام
مجازي فان السهل من باب المضاف ... والتحقيق فيه ان
الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه من قبول الاشكال
فلم يكن الرطوبة وجودية ولا ايضا محسوسة
بالذات بل كان الاحساس
بها عبارة عن عدم الا
حساس بنوع من
التشكل ...
...

تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق ... 
الرطوبة من
الكيفيات الملموسة
لا تفاق ... الالتصاق ليس كيفية
والملموسة ...
الحق أن اللين و
الصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين ...
عن استعداد ... والصلابة ...
استعداد ... اللاانفعال و
الاستعداد ... الاستعداد
ليسا ...
... فضلا
عن الملموسة
... صدر
المتأخرين

من الماء بل الأمر بالعكس وأيضاً قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال ولا شك أن العسل أسهل انفصالاً من الماء

قال الإمام الرطوبة بذلك المعنى إن سلم أنها وجودية فلا اشتباه أنها ليست محسوسة لأن الهواء رطب بهذا

المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائماً محسوساً وكان يجب

أن لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا أن الفضاء الذي بين السماء والأرض خلاء صرف وإذا فسرناها بالكيفية

المقتضية لسهولة الالتصاق فالأظهر أنها وجودية محسوسة وإن كان البحث عنه بحاله وقد قال ابن سينا في

فصل الاسطقسات من الشفاء أنها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه أنها محسوسة ولعله أراد أن الرطوبة بمعنى

سهولة قبول الأشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم أن الرطوبة بالتفسير الذي يقابلها البلة ويقابلها

الجفاف وهو عدم البلة عما من شأنه أن يكون مبتلاً وهي مخصوصة بالماء ولا توجد في الهواء وما اشتهر من أن خلط

التراب بشيء يابس يفيده استمساكاً إنما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة أيضاً بالاشتراك على

رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلاً وإن نفذ في أعماقه وأفاده ليناً يسمى

منتقعاً بل منتقعاً واليبوسة بالعكس يعني أنها كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب وهما

مغايران للين والصلابة فإن اللين كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال

فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة وإنما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة

والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الإمام قد ظن في أمرين أنهما من الكيفيات الملموسة

وليسا كذلك الأول الخشونة والملاسة فإن الخشونة عبارة عن اختلاف الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها ناتئاً

وبعضها غائراً والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسات أيضاً

لأن اللين هو الذي ينغمز وذلك إنما يتم بأمور ثلاثة الأول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل المقعر الحاصل

لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعداً لقبول ذلك لا يمنعه والأولان ليسا من اللين لأنهما محسوسان بالبصر واللين

ليس كذلك وأما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلابة فيها أمور أربعة الأول عدم الانغمار وهو عدم الحركة

الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لأن الهواء الذي

في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال

وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم إن كان مطلقاً

والخفة بالعكس ويقال الآن بالإضافة باعتبارين من الكيفيات المسماة الثقل والخفة وكل منهما مطلق وإضافي

والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل

نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس أي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى حيث ينطبق

سطحه على سطح مقعر الفلك الذي فوق العناصر والثقل الإضافي باعتبارين أحدهما كيفية يقتضي بها

الجسم أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط إلى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا شأن الماء

فإنه يطفو على الأرض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم أن يتحرك بحيث إذا قيس إلى الأرض كان

الأرض سابقة إلى المركز وكذا الخفة الإضافية باعتبارين أحدهما كيفية يقتضي بها الجسم أن يتحرك في أكثر

المسافة

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار
ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قبلها
ذكر في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء
والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر
بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة ثخني النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانه
ان فرض جزء من الماء مماسا لفلك القمر ثم لو خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع
مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس
ثم ان كانت تلك المسافة
محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان
الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز
العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة ثخني الارض والماء وان فرض
كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر
من ان الخفيف المضاف يتحرك ~~ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة~~ في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها
الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز
العالم على محدبها فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء
وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون
مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه
وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في اشتمال
كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه
والحال في الهواء على عكس ذلك فاختص احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول بني
هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء
مشترك بين طرفي النسبة في النسبة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في
الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق لك انه لو هم ان ثخان العنا
صر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت
ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس
مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر
ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها

يعني مكاني النار والهواء
اقول بل مكاني الماء ايضا
وهذا المجموع الثلث اكثر من مكاني الماء ٢٦٢
والارض حم
يعني مسافة مكاني الماء
والارض اقول بل مكان الهواء ايضا وهذا المجموع
الثلث اكثر من مكاني النار فقط حم

قال صاحب المشارق لا نسلم لزوم
كون ثخني النار والهواء
اعظم من ثخني
الماء والا
رض بعا بل
من ثخن الارض
فقط والمراد من
الثخن مقدار ما بين
المحدب والمقعر في
الكرة المجوفة وما بين
المحيط والمركز في الكرة
المصمتة كما في الارض بيان
ذلك ان كرة الماء اذا
فرضت في مكان كرة النار
فالمكان الاصلي للماء لم يبق خاليا
لامتناع الخلاء بل يشغله كرة الهواء
ويشغل مكان الهواء كرة النار فاذا
تحركت كرة الماء بطبعها من حيز
النار الى ان يصل الى سطح الارض فقد
قطعت مسافة ثخني النار والهواء الواقعين
في غير حيزيهما بالضرورة الخلاء وهذه المسافة
اكثر من مسافة ثخن الارض تم
يفهم ان شارح هذا الكلام تتمة للجواب يعني
لا يحتاج في الجواب الى تلك المقدمة بل يتم الجواب
بما ذكر ولا يخفى بطلانه اذ تلك المقدمة اوردت
لوجه التسمية وبيان ان ثقل الماء لم اعتبر بالقياس
الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط
م ن

قد خليت و طبعها فانها تتحرك الى ان يتم ما محدبها مقعر كرة النار فيتحرك تحت ثخن كرة الهواء و ثخن كرة الماء
و نصف قطر الارض و يبقى من المسافة الممتدة بين المركز و المحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر
المسافة التي بين المركز و المحيط و لا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل واحد من عنصري الماء و الهواء مع بساطتهما
حصة من الخفة و حصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين
و كذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط و اخرى من المحيط
الى المركز مع انه ظ فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك بالطبع و الا لزم ان يكون المط با
لطبع مهروبا عنه بالطبع و انه مح غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه و يأخذ المركز منه فيلزم
حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر و كذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه
بالطبع و الا لزم المحذور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه و الحاصل
ان الثقيل مط يطلب المركز و الخفيف مط يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى و كلما
هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف و يأخذ المركز و المحيط منه و يحصل الجواب عما
اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض و الهواء اذا فرضنا عند محدب النار و خليا
و طبعهما تحركا نحو المركز فكانت الارض سابقة عليه فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا و ليس كذلك و كذا اورد
على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار و الماء اذا فرضنا عند المركز و تحركا بالطبع
نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا و ليس كذلك فان قيل على ما ذكرت لا
يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز و كذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز و الخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز
و المحيط على ما ذكرت مكانهما الطبيعي و مقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق و
الخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز و المحيط باعتبار ان المركز و المحيط فرضنا مشغولين بالثقيل و الخفيف
المطلقين و توضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي و زايله غاية الخروج و كمال المزايلة انما يتصور بفعل ثخن ثلثة
عناصر اعني النار و الهواء و الماء و ذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك
فاذا فرض بعد ذلك خلي و طبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز و لكن يقطع اكثر
المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه و كذا الخفيف المضاف اذا فرضنا انه قد خرج من مكانه
الطبيعي غاية الخروج و بعد عن المحيط كمال البعد و لا يتصور ذلك الا بان نفرضه كما كان على محدبه خلي فاذا
و طبعه لزم ان يتحرك الى ان يتم من محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط و لكن
يقطع اكثر المسافة التي بين المركز و المحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه و الميل الطبيعي و [illegible]
لما كان الثقل و الخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مط و هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا و هو كيفية
بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه و هو ينقسم الى ذاتي و عرضي لانه ان كان حقيقة بما وصفت فهو ذاتي و ان لم

يكن

محل النار و خليا و طبعهما لم يتحرك الهواء لان المحيط مكانه الطبيعي و كذا ما اورد على تعريف الخفة الاضافية ... و جه دفعه على طريقته ان الهواء عند فرضه على محدب النار لا يتحرك و هو على طريقة ذلك الفاضل ايضا مندفع بان الهواء يتحرك الى حيزه الطبيعي الذي هو فوق الماء لا الى المركز فيكون الارض سابقة اليه واي ضرر ان التقسير الاضافي بالمعنى الاول يختص في الماء و اما بالمعنى الثاني فيشمل الهواء ايضا و كذا الاضافي بالمعنى الثاني فيشمل الماء ايضا و ان لم يشملها بالمعنى الاول

لا يخفى انه مناف لما حققه الفاضل ان الثقيل المضاف و الخفيف المضاف اذا وجد المركز و المحيط لم يتحركا عنهما بالطبع ... اذ يفهم منه ان المكان الطبيعي للماء مكان الارض و كذا المكان الطبيعي للهواء ... اللهم الا ان يوفق ما ذكره انه تحقيق ... مماشاة مع القوم

تحت السير في الجواب الذي فيه الكلام و يتعلق الغرض ... فانتفى ... عن الغرض ... المحيط ... لكن الغرض غير متعلق

يقوم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى الطبيعي و
قسري ونفساني لانه ان حدث في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو
قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثيرها لا ايا بسيطا فان كان مع قصد وشعور فنفساني
والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة
كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة هيهنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
دون شعور وارادة والمراد بالنفساني هيهنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن واحد قسمي الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما تختلف على حسب مقتضى النفس وبهذا
الاعتبار تسمى النبات نفسانيا ويختص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة
وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع
وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة
لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية
فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك
بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد
ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة
ونسبة الطبيعة والقاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة والقاسر بلا
هناك من امر اخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند الى اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند
اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق
المخروق وغلاظته اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور
المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في
انه لا خلاف في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود
منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام فانه لا يصلح لذلك ايضا واعلم ان وجود الميل
في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة
السكون لا ينافي كونه ذاته مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة
ومختلفة متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين
المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى الجهة حركة
السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي
الى الجهة السفلى اما اذا كان الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة

فلو

المراد من التغير ههنا هو قبول الشدة والضعف فالميل بجهة كونه قابلا للشدة والضعف كالحركة يناسب الحركة وبجهة كونه امرا ثابتا غير متجدد كالطبيعة يناسب الطبيعة فهو بما بين الجهتين واسطة في صدور الحركة عن الطبيعة يعني انه من جهة الثبات صادرة عن الطبيعة ومن جهة التغير اعني قبول الشدة والضعف ...

لحالة ملائمة قد زالت عنها فباعتبار حصولها في كل حد من حدود القرب من تلك الحالة يقتضي الحركة الى حد اخر من حدود المسافة والتوقف في كل حد من حدود القرب وان كان متوقفا على الحركة لكن على حركة سابقة عليه وما يتوقف عليه انما هو الحركة اللاحقة فلا يلزم الدور المستحيل
شرح ق

فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم لو حصل
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل اقول فيه بحث لان السبب القريب ربما يتخلف
عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الآخر عن التحريك
فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين وقيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون
لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل
لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه
آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي
بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين
متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما
الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية هذا اقول والحق ان الامتناع بين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور
اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي
الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء
الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه
متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادهما بالفرض ولا باعتبار معاوق داخل اذ المفروض ان لا
ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان
طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه آخر
وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما
فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة
في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر بمجرد قوته عايقا
الآخر فانه قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذب
ليس كذلك انما هو الميل الى جهة خلاف الجاذب ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه يريد ان يبين ان
الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا بان تقرير الحجة
انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم
العائق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض
انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل معاوق

ما يقطعها وبين أنه يقطعها في تمام الطول وليكن جسم ثالث فيه ميل أضعف من الميل المفروض أولاً نسبة إلى الميل المفروض أولاً نسبة زمان عديم الميل إلى زمان ذي الميل المفروض أولاً فيكون في مثل زمان عديم الميل وقد يتحرك بالقسر مثل مسافة فيتساوى حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما لو تعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من التفصيل والإبرام فليراجع إليه من أراد الاطلاع عليه فعند آخرين يعني عند المتكلمين هو جنس تتنوع بحسب تعدد الجهات فإن لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد وتتماثل وتختلف باعتبارها يعني أن الاعتمادات متماثلة إذا كانت الجهة متحدة ومختلفة إذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة إلى جهة السفل وآخرون ومنهم جبلوه معنى يعني عند طائفة أخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الأجزاء فكلما ازداد انضمام الأجزاء كان أثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد إلى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو وإلى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل فيفتقر الاعتماد إلى محل لا غير لأن الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر إلى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقراً إلى محل واحد لا غير فهو مقدور لنا يعني أن الاعتماد يحدث بسبب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادراً عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه أشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني أن الاعتماد يتولد منه أشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة وهو ما يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلاثة أقسام الأول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالأكوان فإنها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالأصوات فإنها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالآلام فإنه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها أوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرة مطلقاً يعني سواء كان أولاً وبالذات أو ثانياً وبالعرض ومنها أوائل المبصرات فإن الأمور التي تدرك بالبصر مطلقاً هي الضوء واللون والأطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيفية والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا أمور راجعة إلى ما ذكرنا الترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك وأما المدرك بالبصر أولاً وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا أعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت

فيما

قوله مغاير لجنس الاعتماد الأولى أن يقول هو عبارة عن تضام الأجزاء أو شدة تماسكها وتكاثفها ... فإن الذهب أثقل من الحديد لأن أجزاء الذهب أصلها أشد تصغراً وشدة تكاثفها أكثر من أجزاء الحديد ١٢

قد

والأكوان الأربعة من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحركة هي الكون الثاني في المكان الثاني والسكون هو الكون الثاني في المكان الأول والاجتماع كون جسمين في مكانين والافتراق كونهما في مكانين ١٢

البحث في أوايل المبصرات

[illegible]

فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سها فزعم ان المعقول
من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء
لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اى لكل
من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء
الاقوى وللاول حقيقة اى للون حقيقة تنبيه على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا
والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما
مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى امتزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك
الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ثم تتراكم
الاشعة بعضها على بعض فالشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها الى جدار بحيث غير مستقر يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على
تلك الاجزاء غلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه
ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى
من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع
ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حصول المزاج فيما ذكر اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء التي بها
المزاج لا يمكن حصوله بدونها والسواد يتخيل بضد ذلك المذكور اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وانما
الالوان يتخيل بحسب اختلاف التشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اى
يوجب تخيله لانه يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس له شفيف
كشفيف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب
اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل جملة الالوان كلها بخلاف السواد والقابل
للشيء يجب ان يكون عاريا عنه مع تنافي المقبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه
يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم السبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض
ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة
والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب
المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا اشك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض
ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث
فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون

فالرطوبة والفلك تحت الحركة واليبوسة تحت السكون فان البصر انما يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك
فاعلم ان جملة السوفسطائية يقولون لا حقيقة للاشياء انما هي اوهام وخيالات ليس حقائق الاشياء
ما سه قال المصنف الالوان حقيقة متحققة في نفس الامر

ذ الهوا شيئا ثم

عمق

الالوان اصلها السواد والبياض عند بعض وثمة عند المعتزلة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول شرح قديم

من خل الطبخ فيه مرداسنج حتى الخل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ما طبخ فيه
الخل ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرايب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف يفرق فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف
الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء وتداخله
الهواء المضئ بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الانتقال من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل
على اختلاف ما تركبت عنه الالوان فان لم يكن الا السواد والبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء
الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف
وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط
الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء
الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض وحده لانه فهذان الوجهان من على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون
هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان السبب للبياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة مع ان في المدار مبين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة
وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان
يعني ان طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد
مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل
من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما
او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على
صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون لهما عند الحس
في زمان الاجتماع كحالهما عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي
على صرافته هو البياض وفي غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما
لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا
البتة بل الموجود لون اخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت
ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون اخر متوسط
بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الشرائط
الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم
وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط
وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ
بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة لكن لا عائق هنا سواها

وانوغ

على صرافته

ثم اظهر وجوها استدل بها الشفاف على حصول البياض من غير اختلاط الهواء

الفعل كسر القاف وسكون اللام نوع من الاشنان ص
يعني بالفارسية شقار
اشه سير است شده ق اختلاف الشفاف
المعلم اي البياض بالسواد قالوا تركيب البياض و السواد يحصل الالوان المختلفة المتوسطة فقال الشيخ لو كان كذلك لما
ان السواد لا ينعكس معه ولا انعكاس الا من الاجزاء المائية التي تخيل فيها البياض بانعكاس الا شعة دون الكهائية فلا بد ان لا ينعكس ح من الاحمر والاخضر الا حصة البياض دون السواد فلم ينعكس الحمرة والخضرة هم
قوله دلالة هذين الوجهين الخ
ارادوا ان الفلاسفة زعموا ان الالوان المتوسطة انما يحصل من تركيب السواد والبياض على وجوه مختلفة وزعموا ايضا ان السواد والبياض ماهية وحقيقة في نفس الامر الا ان البياض تراه من مخالطة الهواء المضئ بالمشف والسواد تراه لعدم ذلك ثم استدل الشيخ على هذا الذي زعموه ثانيا بالامرين المذكورين فاستدلالا على طرفين ما عرض الشارح على الشيخ بان هذين الوجهين على تقدير صحتها دلالتها على بطلان زعم الاول اظهر من دلالتها على حقيقة الثاني على ان الملازمتين ممنوعان في توجيه كلامه والمنعان حقيقيان ثم لا يخفى ان دلالتها على زيف زعم الاول غاية الخفاء والكيف يكون اظهر مع دلالتهما على حقيقة الثاني وكان الشارح في العليين الاول لاحظ قول الشيخ فان لم يكن الا السواد وبياض ولم ينظر الى ما هو معه في حيز النفي ايضا وهو قوله ولا حقيقة للبياض الا مخالطة البياض

والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا
نارا او ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا
بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياضا ضعيفا ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياضا
شديدا واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياضا اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة
بالماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيره
من تلك المراتب فيتحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا انتفت مراتب
الضوء باسرها انتفت الالوان كلها وانما قلنا يتحدس من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يبقى ان انتفاء
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون
للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا
ان الحس لا يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس لاختلاف في ذات اللون الواحد بل لتشخص
عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان
الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل
الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع
الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تاملنا في ذلك تاملا شافيا
تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد المختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس
شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء
لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعنا وان اراد المعية او الاعم فهو غير محال على انه
قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا
اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض والاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يشهد
الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه للحس والاخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض
او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل
ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد
ما بعده هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي
ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوئه
في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوئه في ضوء القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا
ولا يرى ضوئه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور
ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف

البصر

قوله بل هما ذان يكونا الخ كثير قد قرر ان نعرض البعد يصير البياض قتفي
فقد ظاهر ان ينعدم البياض
وكذا جمع البصر السواد وبطل قوله
بل هما ذان يكونا موجودين معا فقول يمكن
ان يبقى الغصن حقيقة بما يكون بشانهما حال الانفراد
الاجتماع فيصير كل منهما بالاخر تم
وذلك لان الظلمة امر عدمي لانها عدم
الضوء عما من شانه ان يكون
مضيئا والعدم لا
يكون مانعا
وعائقا لها
استدلال المشهور
فيتوجه عليه انه يجوز
ان يكون العائق
هو الظلمة الواقعة
على المرئي فينبغي ان يكون
بينه او لا ثم ينزل ويبقى
ولان سلمنا ان الظلمة
ليست كيفية فلا تم
ان عدم رؤية اللون لعدمه
بل لانتفاء شرطها كما ذكره
قوله وايضا ان الواصل الى دليل
آخر على ان التفاوت ليس الا
في الانكشاف ومدار الدليل الاول على
عدم التمييز بين الانكشاف والمنكشف
فيتوهم من تبدل الاول تبدل الثاني و
مدار الثاني على عدم التمييز بين اللون والضوء
فيتوهم من مقارنة اللون الضوء اشد انه شدة
في ذلك اللون في نفسه
هذا يبقى المعية الا كما صرح به في البلور ولا يخفى
ان الهواء مع عدم تلونه قابل للضوء ولا يمكن
المناقشة في شيء منها تم
اي نعلم بالبديهة ان هذا السواد يغاير ذلك السواد
مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلو اختلافهما
اذ لو كانا متغايرين بالضعف لم يكن كذلك بل كان امر
خلاف حقيقة فيما هو خارج عن السواد كالرد ونحوه
فان الان بيته المحققة في الاخر بالظل والتغاير انما هو في
امر آخر كما يتولد في الرد من نحو
اي فان يسمع تساوي الحركات
في هذه الاحوال
الخارجي لا يستلزم انتفاء الشكل في كان المنع مشتركا
لا نسلم ان نقول ان الذي جزئي شكلا مما هيته واحد
انه لا يستلزم انتفاء الشكل
هو جوابه نحو هيئا
سوار

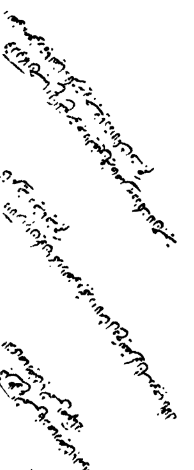
البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في مهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي المهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد المشاهدة الحسية واما ان البلور والماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوئه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخ اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن مهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق المهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون المهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالمهية فان نسبة المهية الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون المهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى او اقدم او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هيهنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان الحجر المذكور اما داخل في مفهوم العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت الا فيما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في

مفهوم البياض لم يكن ملفا العاج من معروضاته والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء واجيب بانه داخل
في مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من
عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع المعروضات اقول ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل
المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في
مهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا
يكون النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا
عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحقق
فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت
بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة
النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة فلا يمتنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم
دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم
عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا
بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر
انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في مهيته وادعى التفرقة بين ما اذا كان
ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته غير ممكن
بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا
عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى
مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل
منهما صنفا موافقا للاخر في المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء
ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات
جسم اما الكبرى فظاهر وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء
ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء
ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء معد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء
في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي يتخيل انه انحدر من العالي الى السافل فما قيل من انه لو كان
منحدرا لرايناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور منها ذلك واما في الثاني
فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى

قبلا

الذي عبر عنه بالوجدانية تمسكا بالشق الاول من الشقين المذكورين في قوله [illegible] صح
يعني لو عاد المجيب عن النقض وقال الفرق بين ان يكون الزيادة التي بها التفاوت فردا خارجة عن المعنى المشترك داخلة في ماهية الاشد كما بيناه في العارض وبين ان يكون داخلة في هوية الاشد كما جوزته في الماهية والذاتي فان الاول يوجب التشكيك دون الثاني فعليك البيان وثانيا ان الدخول في ماهية الاشد كما يتصور في ماهية النوع عند الدليل كما انه غير جار في [illegible] العارض فكذا في الذاتيات نعم على تقدير صحة هذا التفرقة يتم الدليل في الماهية النوعية فقط فلا يثبت تمام الدعوى

تابلا اخر زال الضوء عن الاول وتحدث في ذلك الاخر ظن انه يتبعه في الحركة وينفصل من الجسم الاول الى
الجسم الاخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة
المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا فحدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من
المستضيء الى ما يقابله وانتقض بالظل فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في اخر على حسب تجدد المحاذات كان ذلك جوابا
لنا ويدل على بطلان هذا الراي وجوه الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا
للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك
فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصول ضد
المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحايل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا
كان كثيفا يمنع نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد ما خلفها
ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب بانه لو كان
جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل
الاحساس بما وراءه اولا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت حجما اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة
بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه لا
القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة
ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما
يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في لحظة وحركة الضوء من السماء
الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة
واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعده وهو
غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ هيهنا غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون
حيلولة جسم بين جسمين معدما لاحدهما فالمنقح عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم
بل هو عرض قائم بالمحل متعدد لتعدد محله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم
بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بغيره كما للقمر ويسمى
نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء
اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا
من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لانها
كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء
مضيء خارج الغار كما انها مانعة له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل المانع



من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل مخالطة الضوء بالمرئي شرط الرؤية وهو منتف في الغار او نقول العائق عن الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي ممنوع فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا فرضنا خلو الجسم عن النور من غير ان نضيف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع او المقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين على ان الدوران ههنا ليس بثابت اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء البطيء ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور عدم فيها التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يتوجه على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجهتين ويتبع لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية وتتموج الى ان تنتهي الى هواء لا ينفذ التموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى الصماخ سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا

بالمرئي لا الضوء المحيط م

غاية ما يستفاد من هذا الاستدلال ان الظلمة ليست كيفية محسوسة واما انها ليست كيفية مطلقا فلا جم

البحث في المسموع

لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ان يكون الزمان موجودا في الان في الخارج متعلق
بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحصل في
الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم
من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب
تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في
الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته واحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار
ومن مكان قريب وبعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها و
تميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة
او في المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان
السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع
القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان تشتبه
القوة والضعف بالقرب والبعد فلم نميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين
المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس
كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز
بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في اماكنها البعيدة والقريبة
في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسه على ما تقرر مستقصى
في بحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل ولا بقرع الهواء المتموج
لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع
للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث
وروده وبتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد قال والحاصل انا عند عقلنا يرد
علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد
ذلك نتبع بتاملنا مبادي ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده
فان كان بقي منه شيء موجودا ادركناه الى حيث ينقطع ويضمحل فندرك الوارد ومورده وما بقي منه
موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا
على المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد لو اصل الينا
من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلام رجلين لا نراهما وبعد احدهما مسافة ذراع
وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر وقد الاخر هذا منتهى ما
قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي وصل الى ما قبله فما قبله ولكن

ويقرع تموج الهواء العصابية المفروشة على مقعره التي اودع فيها القوة السامعة فتدرك صوته

مدرك

مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك
الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون نفي
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا
كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان
لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية
يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه
بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار
الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في
الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على
ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة
دون تقاليبها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست
اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء اجزاء الصوت
وتتمة هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بناء على ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا
عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء
من تلك الاهوية يتموج بما يليه تموجا اخر وصوتا مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصدا قالوا الهواء المتموج
الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل وجدار بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة
التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا ويعرض له كيفية مميزة تسمى باعتبارها حرفا فقد يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت اخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة
عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين وقيد المتن بحملها
وقيد المماثلة بالحدة والثقل الى الزيرية والبمية احتراز عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر
تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل صرفة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون
ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف
بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في التفرقة بين
الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة بحث يعني ان الاولين تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا وتاملا
اما صوت او صامت الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء
واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها

لا تكون

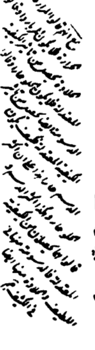
لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحدة منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثلة ومتخالفة بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام اقساما فان الحروف اذا تألفت تالفا مخصوصا يسمى المتالف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء باقسامه غير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الامور ولا يعقل كلام غيره فالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف قالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهنا ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان المدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما ما يسمى الاعتقاد فهو كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصر تنبيها على انه الذي يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقرر في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي

الحروف

الفه
التعبير بالمسموع
احترازا عن مثل الطعم
والقصر والطيب وغيره فان التميز
بها لا يكون تميزا في المسموع لا نها ليست مسموعة
لكن في كونها من الكيفيات نظر فالاولى بان يكون
احترازا عن مثل الغنة والبحوحة بمعنى الكلام
في دلالة قولهم تميزا في المسموع على
ان يكون ما به التميز
مسموعا و
في ان الغنة
والنفس من
المسموعات
دون الغنة و
البحوحة قال بعض
العلماء الحق ان معنى
التميز في المسموع
ليس ان يكون ما به
التميز مسموعا بل ان
يحصل التميز في نفس
المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف
الغنة والبحوحة وغيرها فانها قد
يختلف مع اتحاد المسموع و
بالعكس ولا خفاء في ان هذا
التعريف واشاله التي للمحسوسات
تعريف بالاعم من المقصود مزيد
توضيح للماهية الواضحة عند العقل
وتنبيه على خواصها المشعرة
اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور
الخارجية او للصور الذهنية فالكلام النفسي
اذا كان معنى الكلام اللفظي ولا يكون امرا خارجيا
لم يكن الا الصورة العلمية والحق ان هاهنا الصورة العلمية
للنسبة الخارجية من حيث يفاد بالكلام فهي من حيث
انها في الواقع نسبة خارجية ومن حيث انها صورة تحصل
مطابقة لما علم بها ومن حيث يفاد بالكلام اللفظي كلام
نفسي فمغايرتها للعلم بالاعتبار لا بالذات قرن
في حاشية المختصر

المعتزلة
لما قالوا علم
المتكلم بثبوت النسبة في
الخارج ليس الا حقيقيا اتفاقا
قال الشارح الاشاعرة لا يقولون خلاف
الاتفاق بل المعنى الذي تدعون انه كلام نفسي غير هذين
المعنيين اللذين وقع الاتفاق عليهما انهما
غير الكلام وهو ادراك مدلول
الخبر يعني حصوله في
الذهن مط
سواء كان
التصديق
بنسبة ام لا
اقول
المراد بالعلم الصورة
الحاصلة لا الاعتقاد

بل صيغته فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار
عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر يعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل
الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان
الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف واللطيف
او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها
فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدث الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة
ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة
بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت
التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا
يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط
اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه
هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية
المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي البرودة والحرارة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة
غير محصورة فيجوز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد
الطعوم البسيطة في عدد محصور فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النيئة
يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى
الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير محصورة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف
بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سبق يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه
معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حمل الطعوم التسعة على تلك
الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى
خالية عن الدلايل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات وبما وقعت لبعض النفوس طمانينة
بتلك الوجوه فالحرارة تفعل كيفية غير ملايمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما
عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملايمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية
الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها
ابغض الطعوم وابعدها عن الملايمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا
قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان
الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملايمة
وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها تكون في حد الملايمة دون ما ذكر اولا
وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يمنعها الحرارة ولم



اشارة
الى قولهم ان الحرارة
ان فعلت في الكثيف حدثت
المرارة ليس بمستقيم لان الحرارة بانضمامه
الى قولهم ان فعلت في الدهنيون فينبغي ان يكون
حاما مع المرارة والملوحة ... وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان فعلت في الكثيف حدثت
الحلاوة لو كان مستقيما
فينبغي ان يكون
العسل باردا
مع حلاوته
وهو حار
وكذا قولهم الكيفية
المتوسطة ان
فعلت في اللطيف
حدثت الدسومة لو
كان مستقيما فينبغي ان
يكون الزيت باردا مع
دسومته وهو حار
١٢

من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون
الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل
الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل
اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى منه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفية الحرافة
والمرارة يميل المكثر الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم
انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انا اذا اخذنا لطيفا كالرماد المر وخلط بالماء
وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او
عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة بالاعتدال فان الاجزاء الارضية اذا
كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه
والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن
عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد
في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على
حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يعني التكثيف
اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما
ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في
القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا تقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل مما في
القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان
الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان التمر العفص لشدة برودته وتكاثفه كلما ازداد نضجا
ولطافة واعتدل قليلا بما اسخنه الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا
وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في
الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض
وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظ واما كونه دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن
اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة
عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا
شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف
يحدث الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل
ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة
اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوة الذائقة وفي

اللطيف

في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق
المعلم لا بد منه ان علم باخباره لصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا
العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان
علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم
واجيب بانه قد يشارك العقل قول المعلم في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها
صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق
المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية
الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج
الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يق ذاته تع لكونه مجردا غائبا
عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان
طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكر آنفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات حتى يفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم
الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه ولا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة
بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية
اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمط فطريق الرد
عليهم ان يق ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا الجواب يخرج عما قيل
من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا
يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم
يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يق ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما ومرشدا الى قيام
الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على
متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا
تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كان العقلاء الناظرون
فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار
الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد يدل الاختلاف المذكور على صعوبة
التميز بين صحيح النظر وفاسده وهو اي الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة
التي يكفي فيها مجرد الظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون
اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المط فيها اليقين واجيب بان الاحتياج
الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه

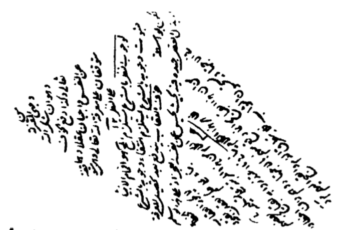
ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان تترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة
حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما
يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لهم لا
اذا رتبوها على ما ينبغي علموا انها يجب وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا
كان او فاسدا بعد شرائط العلم من العقل والحيوة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما
عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط
بطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوب ما غاية الامر ان المط لكونه
حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمط من دليل
ربما ينظر في دليل اخر على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المط بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا واجيب
بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب الثانية مشروط بعدم
سبق العلم بالمط والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق
العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين
والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور
هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم
ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب
بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصنع ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه الى طلب المبادي المؤدية الى العلم به وكيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه
ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي
اليه فادته الى اليقين بخلاف عقيدته فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة بنفسه والانتقال
منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر فزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط
اذ لولاه يلزم طلب المجهول مط اقول يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده
او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المط كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات واستنا ضد
المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تع بحسب
العقل ام بحسب الشرع فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول واحتج
عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان
على معرفة الله تع وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق

فنو

حاشية
الشارح قوله
ملقاة وشرطه عدم الى
شرط تحقق النظر ووجوده هلا
يجوز انه لما هو الظاهر من العبارة وعلى
هذا يرد نظر الشارح على الدليل الاول على اشتراط
النظر بالشرط الاول وحاصله انه يمكن ان ينظر ان يرتب
مقدمات حاصلة لنا حتى يحصل مطلوبا
فبعد تحقق النظر ظهر ان غايته
حصل قبل ذلك
ولا يخفى
انه يرد على
الدليل الثاني
بانه انما يلزم
تحصيل الحاصل
لو حصل من الغاية
شيئا ولم يحصل بحصوله
فنزوله ابرد على الدليل
على اشتراط الشرط الثاني
ما افاده الشارح ولم يفسر
قول المص على ان شرط وجود
النظر شيئا عدم الغاية الخ
سقط جميع ذلك كما لا يخفى قرن
اذا كان غاية النظر هو العلم
بالمط على ما فسره ويكون العلم الثاني
غير الاول فقد حصل الشرط لان العلم
الثاني غير حاصل قبل النظر الثاني هذا
وما قيل في الجواب من ان ذلك اجتماع
المثلين لا يناسب غرض هذه المخالفة
ويمكن التوجيه بان يقرر مراده ان الغاية
الثانية بعينه هو الاول مع ما هو مناط الايراد
ويلزم اجتماع المثلين عظ
يرد هذا ان حمل خصوص المعلق على خصوصه و
كخصوصه ولو حمل على مطلق خصوصه ان كان [illegible]
انه مطلوب هذا النظر اندفع ذلك لان طلب المجهول
مطلقا محال عنده [illegible]
الواجب على قسمين واجب مطلق وواجب مقيد فالواجب
المطلق هو الذي لا يتوقف على شرط كمعرفة الله تعالى والمقيد هو
الذي يتوقف على شرط كالحج فانه مع عدم الاستطاعة
[illegible]

فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف
عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه
العقلي اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا واما ان شكر الله تعالى
واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه
يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية
مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت
الى المنعم ولم يعترف له بانعامه ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته ذمه العقلاء فا
واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما
ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة في النعم حسا ويجوز ان يكون
المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب
النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه
العقلاء فهما واجبان عقلا اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا
بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكره واذا عرف صفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر
ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا
وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او
شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول والى هذا اشار المصنف بقوله وانتفاء ضد المطلوب على
تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ~~وللانتفاء الوجوب الشرعي~~ وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على
تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف العلم به على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب
النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به
ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب
هذا النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه
مصدق للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى
اعرف وجوب النظر فيها فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلا امتناع عنه وانا لا اعرف
وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها
وكان هذا الكلام منه حقا لا يتمكن مكابرته فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام
المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر
بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول
انتفاؤه ثم لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما
ظاهر لا سترة فيه لا يقال ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم انتفاؤه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا

٣ اى ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المطلوب اعني وجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا





لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم
المحال فثبوته يقتضي ثبوت المح لا يقتضي انتفائه بل ذاته تقتضي انتفاؤه لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفائه
فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايض يقتضي
انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المح ليس
من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على
اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نم ان العرفان
يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان
من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل
قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في ورطة الضلال فيهلك ولذا
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء واعلم ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل
اما النقل فلقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب مط اي نفى التعذيب الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزمه التعذيب
لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب
عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جايز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو بط
لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا
الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لايقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة
الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الاكمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق
والمغارب ونحوها بينهما من الكنوز والذخائر فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد
ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه
استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما
يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة والقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة
المستفادة عن النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما
على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه
الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه
الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجبة مط فان معنى الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد
بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب بحال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب والكلام
في بيانه اذا توقف واجب مط على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه ففي حال
تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مط وقد فرضنا كذلك بل يجب ان يكون مما

دفع تحصيل المعرفة بالالهام والتوجه ان مكاشفا حكى السند فاهم
ازا اراد وا
حصول شيء من
المعرفة وغيره صرفوا همتهم
عليه وسلعوا او اهتم عليه انقطعوا
عما يعوقهم بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم
قد يفرق بينهما بان اللقمة مستحقرة في نفسها بخلاف
نعم الله تعالى وكذلك تحريك الانملة مما لا يعتد به
اصلا بخلاف شكر العبد فانه قد
بذل فيه وسعه
بيان ذلك
ان ايقاع
الموقوف
في حال عدم
الموقوف عليه
ليس هو ايقاع
الموقوف عليه حتى
يكون محالا اذ ليس ايقاع
الموقوف في حال عدم
الموقوف عليه ايقاعه في
وقت جعل المكلف باختياره
وقت عدم الموقوف عليه
وكان متمكنا من ايقاع وجود
الموقوف عليه فيه بدل عدمه
نعم ايقاع الموقوف في وقت
عدم الموقوف عليه بعد جعله وقتا
لعدم الموقوف عليه وصار عدم المو
قوف عليه واقعا فيه مح لكن التكليف
لا يتعلق بايقاع الموقوف في وقت
صار وقتا لعدم الموقوف عليه حتى يكون
تكليفا بالمح بل يتعلق بايقاع الموقوف
في وقت الظهر مثلا الذي جعل المكلف وقتا
لعدم الموقوف عليه بسبب ... اما
يمكن التعبير عن وقت الظهر كما يمكن التعبير عنه
بغيره مما وقع في الظهر فلا فرق في قولنا ايقاع
الموقوف في وقت عدم الموقوف عليه و
ايقاع الموقوف في وقت الجلوس مثلا باعتبار
انه وقع فيه الجلوس اتفاقا فقلنا ان الاول والثالث
ليس بمح فكذا الثاني واما ايقاع الموقوف بشرط عدم
الموقوف عليه فكذلك محال اذ الشرط
يجب اجتماعه مع المشروط ...
... ان الاول
والثالث
ليس بمح اي ايقاع الموقوف كالصلوة مثلا في وقت

على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان ايقاع
الموقوف حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظ لا يقو
فنقول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يق لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك
لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وايضا التكليف بالمحال جائز واجاب المعتزلة بانا
سنتكلم على اصلنا ونثبته والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر
لا يقدح في ذلك او المراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما
في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه
اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة
مم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر
الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية
وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها وايضا
المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما
مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها
المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود
ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان
شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا
على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين
الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو
وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل النظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات
مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يق قد يكون وجوب
النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف
ويفيده العلم بوجوب النظر ضروريا لا يحتاج الى انتباه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه
فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير
صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم
بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو
المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان يق ليس للمكلف الامتناع عن النظر لما لم يعلم وجوبه بل له
الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء
علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين

عليك

عليك الاتيان به ولا يسوغ ذلك اهماله لا تقبح بل يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف وهذا قد فهم وخوطب بالتكليف
فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة في قولهم لا يجب النظر على ما لم ينظر لان الوجوب ثابت
بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات
هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب
النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة
الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات
لاولي الالباب قال عم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل
المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون
الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من
المسلمين كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال الصيغة
الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوده والاعتراض عليه من وجوه
يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك
وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل ولغيره وهو تكليف
الغافل ممنوع عنه اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من
لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب
المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها
قط اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة
لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع
اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير
والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي
لا يقتدر معها على التقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او يقال
ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعينا اعم من فرض العين وفرض الكفاية

فالحاصل

٣٠٠

لكن المعلوم بوجوبه شرعا لا ينافي كونه واجبا عقلا كيف والمعتزلة القائلون بوجوبه عقلا لا ينكرون الاوامر الشرعية المتعلقة بوجوبه فلا يمكن ان يكون هذه الادلة لاثبات كونه شرعيا وذلك ثابت ههنا لا ينفي كونه عقليا حتى لا يثبت بها اذ الوجوب الشرعي والعقلي متضادان كما فهم من المتن

لكنه الشيء الوكز

علكه

الخبر الاحاد ما لم ينته الى حد التواتر

نوله ويل لمن لاكها بين لحييه لم يتفكر فيها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه شرح مواقف

المراد التلفظ بها دافعة بدون التفكر والتعقل

قوله يعلم بعضها بالمقايسة من ان المعرفة لا تتوقف على النظر لجواز حصولها بالمعرفة سابقة ولو على تقدير اعتقاد حصولها بالمعرفة غير سابقة يجوز ان يكون بالالهام وغير ذلك مما مر انفا فتدبر

قوله واجيب بان المقدمة الظاهر ان هذا الجواب بناء على انه اراد بالمعرفة العلم التصديقي بقرينة لفظ العلم ولو اريد المعرفة في الجملة فالظاهر انه يلزم تكليف الغافل

الفج الطريق الواسع بين الجبلين

يجوز ان يكون عدم الاستفسار بناء على ان الايمان يكفي فيه الاقرار باللسان ولا حاجة فيه الى الدليل وذلك لا ينافي كون المعرفة واجبة في نفسها فلم يثبت ان المعرفة ليست واجبة مطلقا بل انما ثبت عدم دخولها في الايمان

٣ فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف الغافل مم



والحاصل أن المعرفة على وجهين أحدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على إيمانهم
والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الأعصار الثالث أن الأمر أن ما لا يتم الواجب المطلق إلا
به فهو واجب شرعا لأن الواجب الشرعي ما أمر به الله تعالى ويجوز أن يتعلق خطاب بشيء ولا يتعلق بما
يتوقف عليه ذلك الشيء وأجيب بأن المعرفة غير مقدورة بالذات أي لا يمكن أن يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بإيجاد السبب المستلزم لها فإيجابها إيجاب للسبب المقدور الذي هو النظر وذلك
كمن يؤمر بالقتل الذي هو إزهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فإنه أمر له بمقدوره الذي هو السبب
الموجب للإزهاق وهو ضرب السيف إذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من
الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه تدل على أنه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا أولها
أن النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة إذ
لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا اشتغلوا به لنقل إلينا لتوفر
الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها وكل بدعة رد لأنه قال
من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد وأجيب بأن ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر أنهم كانوا
يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملو منه وهل
ما يذكر في كتب الكلام إلا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم إنهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب
ولم يبالغوا في تطويل الذيول والأذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الأذهان وحدة الأبصار
ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الأنوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك أو شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وأيضا لم يكثر
الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الأعصار الماضية
فاحتيج في زماننا إلى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا
الفقه ولم يميزوا أقسامه أنواعا وأبوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا
من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه إلى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما
لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضا قدح في الكلام وإن ادعيتم أن الاشتغال بها على
على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر
العلوم الشرعية وثانيها أنه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي أنه خرج على أصحابه وهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم
أن لا تخوضوا فيها بل ورد إذا ذكر القدر فأمسكوا ولا شك أن النظر جدل فيكون منهيا عنه
لا واجبا وأجيب بأن ذلك النهي الوارد عن الجدل إنما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وإراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس

والله

والتلبيس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون
وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه
واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى للقدرية فهو
روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال تعالى ما اجهلك بلسان قومك ما علمت ان ما لما لا
يعقل وروي ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال على
اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان
قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة
لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح
الله بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا
لا منهيا عنه وثانيها قوله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد لانه لا قدرة
لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان
منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله
من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان
سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه فيما قضى وامضى والانقياد له فيما امر ونهى لا
الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر الاحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا
به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر و
هو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسايطه
اي ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال
بالنيات ولا النقلي الصرف لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير اذ لم يكن نقليا صرفا بل لا بد
وان يستفاد من النقل فيلزم الدور من ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة
نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي
الصرف بعض مقدماته البعيدة عقلية كما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلي
القطعي لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على

انه

انه لا يفيد القطع اى اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق للمعانى المفهومة منها وبارادة المخبر تلك المعانى ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز فى معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شئ يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم وتسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور جائز فى الكلام لا يجزم بانتفائها بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلى ما يجب ان يأول عن معناه الى معنى اخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلى لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذى هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلى وفى تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضى وجوده الى عدمه باطل قط لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والجواب ان الدليل النقلى قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو فى وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة بين جميع اهل اللغة فى زمن الرسول فى معانيها التى يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغ المضارع والماضى والامر والنهى واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلى او بمعونة القرائن قلنا اما فى الشرعيات فلانه لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما فى العقليات فلان العلم بنفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفى المعارض فاثباتها بها يكون دورا قلنا افادة

اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل
اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك ثم هو قياس و
تمثيل يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد
ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مصححة وذلك اما باشتمال الموصول على الموصل اليه
واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة
اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل والاستلزام بينهما هو القياس وعرف
بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتمال الثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الاخر كما
في الكل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال المفهوم الناطق
الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان
القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني
والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة وباعتبار البعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة
اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين
بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى و
محكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه
فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع
وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل و
الاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الا
قتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار
مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا [illegible] او غير التصديق
اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول
الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم
فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر
والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة واليقينيات التي هي مادة البرهان
والجدل وفيه تدقيق لما جعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا فليجعل في المادة القريبة
ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول
كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس

الاقتراني

---

لا يخفى ان الموصل المجموع الشرطية والمقدمة الاستثنائية والاستلزام بين مقدمة الشرطية والنتيجة ولا استلزام صريحا اصلا لو استثنى نقيض التالي فان قلت مجموع الشرطية والمقدمة يستلزم المطلوب قلت لا اختصاص له بالاستثنائي بل الاقترانيات كذلك اللهم الا ان يقال المراد من الاستلزام الاستلزام فقط بقرينة المقابلة وذلك لانه لما كان الاخ شمول لا يظهر الاستثناء او ورد الاستلزام لا حاجة فيه ويمكن ان يقال المراد بالاكثر المراد من الصريح اعم من ان يكون صريحا حقيقة او في حكم الصريح تامل

في الجواب تامل لان الحكم في الكبرى على افراد الناطق كما ان الحكم في النتيجة على افراد الانسان الذين هم افراد الناطق بعينه ثم لا يخفى انه يمكن ان يدفع دائرة النقض بقولنا الحيوان انسان وكل انسان ناطق والجواب الجواب والناظر يستاهل كل في الجواب ما ذكره صاحب المواقف من ان الناطق وان كان مساويا للانسان بحسب الواقع لكنه اعم منه بحسب المفهوم اذ الناطق للانسان من الافراد الفرضية لان الطبيعة التحقيق ان كل متساويين بينهما العموم من وجه اذا اعتبرت النسبة بحسب المفهوم لا الخارج وفيه ان الجواب بان يعود ما ورد من المتساويين بعد جزئيا اضافيا للاخر اذ يقع كل واحد منهما موضوعا للاخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده تامل

اي التصديق او ما هو الجزم

الاقتراني ينقسم الى اربعة وخمسين ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم
الى هذه الاقسام والثاني متصل فالجماع امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقة يعني
ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين
التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق
اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم
فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي
صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكل منهما
ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض
الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا
نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزئين لا يستلزم عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع
بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء
مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات
كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا
النوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم
ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد
وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي
آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا
والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او
يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا وخصوصية الفرع مانعا بل يكون علة للحكم حيث كان عاد
هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الاصول لكون الحكم ثابتا
فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة
في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا هيهنا والتعقل
والتجرد متلازمان لان الاستلزام انتفاء المحل انتفاء الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد

والاتركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شئ لم يعرضه العوارض الجزئية
التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك
والتجرد عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صور المعقول في العاقل وكل ما هو محل
لصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه
لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام
المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة
المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة و ح
يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها انها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع
قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة
من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها
الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في
المركب وتركب شئ من اجزاء غير متناهية بالفعل مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث
تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه ان يكون بريا
عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فماهيته ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل عمل
بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان يكون منفكا عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشئ على شئ
يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون
عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من
المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على شئ متقدم على المتقدم
متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها
والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في
الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان
يحصل فيها المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته

الغير

ينبغي ان
يا هذا الشق الاول
والانقسام الى اجزاء متشابهة
في الحقيقة حتى يكون هذا الشق عدم الانقسام
الى اجزاء متشابهة اصلا فيه ح لزوم تركب
الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل
ثم لما كان هذا الشق مختصا بهذا المحذور
يعني ان هذا المحذور يتحقق
فيه ولم يتحقق
في الشق
الاول فقط
عن الاول و
رتب عليه المحذور
الذي يخصه والا
فالمحذور الاول يتحقق
ههنا لما لا يخفى قرآن
قوله ونهاية موقوف
على حصول الاشياء
بنفسها حاصلا لا يسلم
ساوانها في الانقسام
عدمه لانه من لوازم الوجود
الوجود الخارجي وليس من لوازم
الماهية حتى يلزم من التساوي فيها
الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا
ثم ان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال فيه لجواز ان يكون كلونه بعرض
الطرفان وايضا لا نم ان كل مادي ينقسم
فان النقطة مادية غير منقسمة كما مر في بحث
تجرد النفس تدبر — قوله اذا كان
مجردا قائما بذاته وانما اعتبر في المجرد كونه موجودا
في الخارج قائما بذاته لان الصورة المجردة القائمة
بالذات والاعراض القائمة بانه عيان لا يصح
لان يكون عاقلة لما بينت عليه من ان العاقل لا بد ان
يكون قائما بذاته سر قدس سره — قوله اما الصغرى
فظاهرة لا يخفى ما فيه من المسامحة لان المقدمة لا تدعي
ظهور الكبرى للقياس الاول والنتيجة صغرى القياس
الثاني فان القياس من القياسات
المركبة حيثم

للغير بحلوله فيه او حلوله في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان
منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل
للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه
معقول اخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته
مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة
الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك
الغير وصحة الامكان تستلزم الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل ذلك
الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول
مثاله والثاني بط لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه
دائما حاصل له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل
فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله
المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا
اخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تع يمتنع ان يكون معلوما لغيره فجاز ايضا ان
يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مط وثانيها ان تفرع المقارنة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو مم وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة
المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل
الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة
المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل وبطلان هذه المقدمة فان تبين توقف
صحة مطلق المقارنة الخاصة لا لذاتها بل للعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته
فلا يتحد جهة توقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا
ليس لذاتها بل للعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه
ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها
القدمة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية

توزوا اعترض في الاول بان يكا[illegible] الاعتراضات
الاربعة بان يق في جواب الاول ان كل مجرد موجود اما
ان يكون له ماهية
غير الانية او ماهيته انيته والاول
٣٠٧ منها معلوم اما الانية فظ واما غيرها من
الماهيات فلانه اما جوهر او عرض وذلك[illegible]
وفصل ممكن المعقولية لانه جزء للماهية العقلية ويمكن
ان يجاب عن الاول بوجه اخر هو ان
اريد بقولكم بعض المجردات
لا يعقل انه لا يعقل
بكنهه فمسلم
انه كذلك و
ان اريد انه
لا يعقل بوجه
فممنوع
[illegible]

القدرة وهي مؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا للفعل واحد او لافعال كثيرة
وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدرا للفعل
واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد
والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور
هو القوة النباتية فان القدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة
بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار فيفسر القدرة بصفة
يكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لما فيها القصد والاختلاف
والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير
الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه فان قيل القدرة
الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير
بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامام حيث قال القدرة
صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله
تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة
او نفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركة الرعشة والبطش
وحركة السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص
والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بل هي التاثير بالفعل هل يسمى
قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الاخر فان
المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه
الكيفيات الاربع فيكون اثره هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات
الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة ففي قوله و
يفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب ومصححة للفعل
يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل
والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة
ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين
اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة
بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيستوي نسبته
اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي
فلا يتعلق بالضدين لا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي



٣ ما بالقصد والشعور
هو النفس الفلكية والثاني
هو ان يكون مصدرا لفعل
واحد ح

[illegible]
الكبرى
فالاعتراض عليه [illegible]
ان [illegible]
الجزئية فلا [illegible]
الكلية [illegible]
المذكور لا يخفى انه بعد تسليم المغايرة [illegible]
الشكل المذكور لا مجال لدفع الاستدلال لانه اذا ثبت
ان اثر المزاج لا يكون اثر القدرة ثبت المغايرة بين المزاج
والقدرة [illegible]
دليلا على الكبرى [illegible] ما كان للقدرة اثر ليس
من جنس اثر الكيفية ومعلوم انه لا يكون لشيء
واحد اثار متغايرة [illegible]
القدرة لا يكون من جنس اثر
الكيفية اصلا [illegible]
[illegible]

القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل
ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة
الى الضدين على السواء ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير بر منها ولا شك انها
لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور
الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به تعين وجوده من بين المقدورات المشتركة
الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا
بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه
صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير ويتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم
احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني
والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن
قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله بيان
الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله
تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى عنها
لان حال الوجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي
الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل
الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تع ضرورة عدم
انفكاك احدهما من الاخر والتالي بقسميه بط واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال ايقاع
الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل
بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينتفي التكليف والقدرة التي
هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا
في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما
يستحيل اذا كان بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع
تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل لا عصيان ايض لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم
اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده
محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزمه احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المح احداث الحادث

باحداث

ما حدث آخر وايجاد الموجد بايجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم يدع
ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حكم قدرة الله تعـ او قدرة العالم بل قدرة الله
قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتجت الاشاعرة على ان القدرة
مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل
لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو مح
واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعـ وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تعـ وان
صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا
فبالحل وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو وجود المعلول بدون ان يكون
له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل
بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد
الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور حينئذ اما بالقدرة الزائلة
فيعود المحذور او الحاصلة فهو المط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا
يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه
ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا لا يكون الحالة التي فرضناها بقاءها
على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم
من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل
ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى
قوله حصول الفعل قبل وقوعه مح فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله مح الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن
غير مشروط بشرط كونه قبله مح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان
حصول الفعل من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه
فيسلب منه مع فرض كونه ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل
وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى
الثاني غير مح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله
وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد مح بشرط قيامه
اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس مح في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود
ولا يتحد وقوع المقدور مع تعددها لقادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل

١٢ الذاتي بل بالامتناع

واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا
كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان
يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا تقدر زيد
على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور
ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون المعلول الواحد الشخصي علتان مستقلتان
لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من
قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالاخرى وقد مر شرحها في مبحث ان المعلول يتعدد بتعدد علته ولا استبعاد في تماثلهما
اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستحيل ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه لما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا
لكان كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور
مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا المذهب بقوله ولا استبعاد في تماثل القدرتين
لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما
على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد ومن قادرين
بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته
لانا نقول اذا جاز وقوعه باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية
فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز
عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فمذهب الاشاعرة وجمهور
المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا
التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه
زمنا وبين كونه ممنوعا من الفعل وما هي الا ان الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في
الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل
الممنوع انما يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون

الاخر

دون الاخر بحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله فى ذاته وصفاته وانما التغير فى امر خارج بخلاف من الكرز فانه يتغير من صفة الى صفة قال المصنف فى نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن وبما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويميز به حركته الارتعاشية من حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ويضاد الخلق ايضا لتضاد احكامهما اى لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضى تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشئ صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما فى محل واحد فلا لكن والظ اجتماعهما فى محل واحد وما يتوهم من ان بين تلك الصفتين لمتنافيتين لازمتان لهما وتنافى اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان وتلك معنى التضاد فجوابه ان تنافى اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما فى محل واحد ولا صدق احدهما على الاخر والمقتضى لامتناع الاجتماع هو تنافى اللوازم الاتصالية ومنها اللذة والالم اى من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهى كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشئ الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هى عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشئ قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة وادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا تظهر فائدة قيد الحيثية فى تعريف الالم فيما ذكرنا يظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم فى اللذة والمنافر فى الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا بالاضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا فى نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة فى شئ ما فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة فى شئ فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اى يختلف

اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان
هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هو معلول له
ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه
امر غير طبيعي فان قيل كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور
الملائم والمنافر واجيب بانه لعله اورد ما اورد على تقدير احتياجهما الى التعريف تنزلا واستغناؤهما عنه في نفس
تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما
وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او عنته ونحن لا نمنع جواز ان
يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا
يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي
هو اللذة انما ننازعه في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق
آخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال او وصال
جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال لا جزئيا ولا كليا
وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة او الحرم وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة كما في حصول الصحة
على التدريج وفي صور المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى
ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا
ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الالم لا غيره والموجود
في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل
طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار
انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم
يولم لشدة جمعه والابيض البقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق
والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها
مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ واعترض
الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من قطع يده بسكين شديدة الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد
الزمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو

بسوء

قوله وزعم
يحصل الخلاص عن الالم
من غير لذة التي فيه ما نقدحم
محمد بن زكريا يقتضي ان يكون كل لذة خلاصا
عن الالم لا يقتضي كل خلاص عن الالم لذة فان كون
الخلاص لذة يجوز ان يكون مشروطا بوجود شرط
او فقدان مانع فلا يرد النقض
المذكور ان حسين

بسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يبتدأ العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج شيء يحصل الالم الذي هو مسبب ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والنائم لظ تشبهها في الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس لصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا او نقول وان سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا للامر الوجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا تولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني ولمي اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب يحس دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان الاحساس شرطه مخالفة ما الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة

بل:

لان ربما زايدة والرب حصة
بمعنى اللبث من رابس
لبث منصوب ههنا
على الظرفية لكونه
بمعنى المدة

العقر گزيدن رسيدن بري کاردکرد
العقر الجرح والعقرة ما عقر من جسد وغيره ما سوى

فيه تابدا وبذا اعتراف بان الالم الحسي لا يلزم ان يكون مستندا الى تفرق الاتصال فليس مراد الامام الا ... حسين

العفص چيري كه در سم كند ... ازرش البطومس

نوعا المزاج المختلف فان ...

[illegible]

بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثير والاحساس حتى لا يشعر بتلك المحسوسات
المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان المغافض في الحمام يستسخن هواه
اولا حتى يتاثر عنه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفيته بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه ساعة
واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراخ لا يدرك سخونة هواء الحمام
وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم
ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين حسية وعقلية والحسية
اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة
اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد
قد يعرض له منكوح شهي ومطعوم شهي فيرفضهما لما يعتاض من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة
العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك
فان القوة المدركة ما كان في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم واقوى كما ان لذة العين
الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون
اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك
ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته
اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب
المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل
اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب
لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من ساير اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم نذهب كثير من المعتزلة وتابعهم
المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي
المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار
هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد
هو المسمى بالداعي له الى الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا
ميل بعد هذا الاعتقاد ورددنا بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر
خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب ومعارضة
وما ذكرمن الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب
لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة لا
قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها

فان

قال وسمها الارادة والكراهة ومن الناس من زعم ان الارادة عبارة عن علم الحي او اعتقاده او ظنه بان له فيه منفعة وهو باطل لانا نجد من نفسها ميلا مترتبا على هذا العلم مغايرا له والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان قد ينفر طبعه عن شرب الدواء ثم يريده ممن يقصد [illegible]

فان الهارب من السبع اذا عنّ له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما
على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما
بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك
العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا
داع لترجيحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع
الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بانه اذا استوى عنده
الطريقان لا يرجح باختيار احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطريق فما دام الاستواء لا يتصور
ترجيح اصلا قالوا وان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض المتساويين
وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض متساويا
وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم
استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرفه الهارب لا انه كان له شعور بالمرجح في تلك
الحالة وايضا قالوا انا نفرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي
على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو مشاهد فيمن يعدو على عقبه
واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة المعارضة بالضرورة
ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين
منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظ لزوما وفسادا ولو كانتا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شان
المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان ايض فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب
بانا لا نسلم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع
الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد مع ضد الاخر
يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل واحد من الضدين مرادا من وجه ارادة
على السوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد
فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه ضرر ويمكن دفعه ايض بان الارادة عند الشيخ ومن تبعه
مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها
بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز فيها

كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورة وقد يريد الشيء او يكرهه من غير شعور
بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها
على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء
نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد و
لا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا
نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده
المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر و
القائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والامام الغزالي
الى ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين
وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان
لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا
من وجه على ما مر وبهذا الاخير مما مر من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه الى هذا المذهب
اشار المصنف بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للاخر مع
تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي
كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة المقابل الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل علما
اقول لعل المصنف حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان
بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان مالك
وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل وبه يندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق
بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل بمقابلة السلب والايجاب واما المنع
الثاني وقد مر جوابه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المصنف حيث فسر الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان
ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه وجب المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع
تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر
هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل
غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد
عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة
وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك
الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد الفعل لا عزما
عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا
يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد التردد

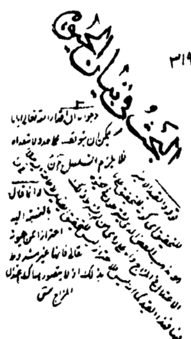
فيهما

يراد اذا خطر الاتيان

منها اى العزم الذى هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة
الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل
ولا متصلا به بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما
يزول ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل وحدوث ما نعٍ من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بانه هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة
له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا
لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعنى ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى
الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما
اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت
حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة
بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعنى ان الارادة مغايرة
للشهوة التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما
قيل لمريض ما تشتهى فقال اشتهى ان اشتهى اى اريد ان اشتهى وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد
تتعلق بنفسها دون النفرة وفى شرح صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع
له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان فى اعتقاده المنفعة نفعا او فى ميله اليه نفعا
ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور
بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا
الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقتدار الله
ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا فى ان تلك الارادة المقدورة هل تكون
مرادة للعبد بارادة اخرى اولا فاوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا
بارادته وقال الجبائى يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل
واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع لا يقتضى كون متعلقها
مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد
طرفى المقدور وههنا جاز ان تتعلق بالحيوة والموت وجه آخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية
الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه
فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الآخر وقد يجتمعان فى شىء واحد فبينهما عموم من وجه

بحسب

قوله فبالخلاف والتقييد المذكورين اى الخلاف بين الاشاعرة والجبائيين وجماعة من متأخرى المعتزلة وبين قدماء المعتزلة والنظام والعلاف وجعفر ... التقييد فقوله اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل ... [illegible]
حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور ...
قوله لان ارادتنا الخ ... [illegible]
... ان يكون متعلق الارادة ... مقدورا ...
قوله نفعا يكون اسم ان اى يجوز ان يعتقد ان فى اعتقاده او فى الفعل منفعة وقوله او فى ميله عطف على فى اعتقاده ... اى يعتقد ان فى اعتقاده ميله اليه نفعا
قوله جاز ان يتعلق ارادة بالحيوة والموت من الغير حال تلبسها ... والشوق اليها ... بقاء او عروض الموت ... لا من المبدا ... الارادة بمعنى الصفة المخصصة المذكورة ... [illegible]



بحسب لوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للاذاذة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال اللائق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فتغايرهما ضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسهما وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة والقوة الغاذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البينة يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بما يتألف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المصنف مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعكس سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية

حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان تقوم بكل جزء حيوة وح اما
ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل
الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج
لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد وتقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط
كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال ويكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا
بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقايق
لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة ببعض قيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول
الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة عما اتصف
بها كالعمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة من الجنين موتا فعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تع او من الملك يقتضي زوال الحيوة
الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة
مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظ لكان ذلك
تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تع خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجود
والعدم جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الاموات العدمية قد تحدث
بعد ان لم يكن يعني تتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى
بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض
الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حال تصدر عنها اي لاجلها
الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة
هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على
ما قد في التعرف انها ملكة راسخة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير مأوفة وربما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر
مع انها متأخرة عنها في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها
اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقد الامام الانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف
الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغيرها سليمة

البحث في الصحة والمرض

ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات [illegible] اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية
على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريفه لسقفا تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير
الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن
الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة مبنى على ان الصحة المبحوث
عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة
وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس تعريف للشيء [illegible] واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه
هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع
من الشفا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم [illegible] من حيث هو مزاج او الم وهذا
مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة وفقا للتوفيق [illegible] ما [illegible] لا [illegible] هو [illegible]
هيئة هي مبدأ السلامة في الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة و[illegible]
فما لغا جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة و[illegible]
عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه مترددا في [illegible]
اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها
يدخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة
التي بها خروج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث قال الحمى حرارة وكذا وهي من [illegible] المحسوسة
واما الانصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او
وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا
اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من
الوضع وان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدم لا يدخل تحت مقولة اصلا [illegible] المرض
تحت الحال الى سوء المزاج والتركيب وتفرق الاتصال تسامح [illegible] كيفية [illegible] يحصل هذه
الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها انواع اطلق عليها اسم الانواع وكذلك كما يطلق
الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف
والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعها [illegible] فيها [illegible] النافع واللذيذ كالفرح
وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن
وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب هو ما يتبعها
حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة
هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع
وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته طلبا للخير المتوقع الى

بالمحسوس

الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهنا مركب من الخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله ان المدس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والالم شقير ومضرته الموذي في الحال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية التعسر والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات كالاستقامة المتصلة والانحناء والتقعير والتحدب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية

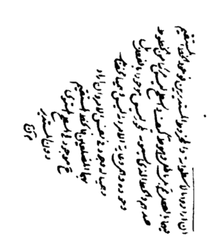
## مبحث في الكيفيات المختصة بالكميات

القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتحديب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزئه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك مثل الانتناهي بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثناء وثلاث ورباع وغيرها الى ما يتناهى مع انهم لم يعدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة او الانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية هي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة

المنطق يطلق على معنيين احدهما المجذور وهو العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه والثاني العدد الذي له كسر صحيح من الكسور التسعة التي هي النصف الى العشر و الاصم يقابله بالمعنيين ومن كيفيات المنفصل الاولية والتركيب اعني كون العدد بحيث لا يكون يعده الا الواحد وكونه بحيث يكون يعده غير الواحد ايضا قدس سره

بين

بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وتوقف الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان تصير مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذا استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع اخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني ومثاله وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باقية بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الاخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو فانه يتوالى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة سينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به والكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه وفتل لا يتغير وضعه وورد بان فتله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى الفهم العامي فان السائل اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يتحاذى جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان يعود الى وضعه الاول واعترض عليه بانه اذا ارادوا القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان ادعى توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة اقول اذا كانت الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد ان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير



والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فيل الحكم
الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير
اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط
الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما
ايضا يبقى لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع
الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع
ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما
اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد
العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد
والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكره ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد
الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا
للمستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة
وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فههنا
قوس اخرى اعظم تحدبا منها لاولى فيكون هذه بالتضاد اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم
فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من
حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة
المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة
لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع
فلا يكون ضدا له قالوا ولا يتضاد المستديرات المستدير لانا نظرنا في مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين
لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس
التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد
في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة
احاطة الحد والحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين
كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما التخصيص للشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح
اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما
احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة
من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي
النسبة المتكررة اي نسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى
وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس

هذا
تعبير للدليل
بحاصل اله عوى واي
ان الخط المستقيم لا يضاد الخط
المستدير بحيث يندفع عنه ما ذكر ولا
يكفي جريانه في العارضين اعني الاستدارة والا
ستقامة فلا حاجة الى تفريع عدم التضاد بينهما على عدم
مع معروضيهما حتى يرد ما ذكر [illegible]

## البحث في الاضافة

للمعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا
نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب
اليه الآخر ايضا فكما يقال الاب اب للابن يقال الابن ابن للاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف
ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان ابن الاب في
اما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين
كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم
معلوم للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل
فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون
الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما
ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما
التقدم بحسب المكان ومن شان الآخر التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل واجيب بان التقدم
والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن
وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود
الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذ وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك
والاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده ويعرض الاضافة للموجودات
اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى
كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق
للاضافة في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى اولها بقوله والا تسلسل
يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين
المحل مغايرة لها فينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يمنع تعلق الاضافة
بما تنتهي اشار الى الجواب عن اعتراض بما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا يحتاج في كونه
مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة
لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث
ان الابوة لا بد لها حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لا يقال لما كان
مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصول
في محل ليس له مفهوم زائد على نفس حصوله في ذلك المحل فلا يحتاج كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس

ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشئ في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشئ
وكيف لا وتحقق الشئ في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشئ على نفسه
واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لسائر الموجودات في الوجود ومتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم
يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
فيلزم تقدمه على نفسه ودفع بان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المكررة
التي هي الاضافة فانه يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشئ على نفسه ليس بشئ لان الاتصاف
اتصاف شئ بصفته هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث
بقوله ولزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة لزم ان يوجد
لكل عدد مضافات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين
مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة
وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه ان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد
لا ترتب فيها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر
صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان للزم تكثر صفات الله تعالى
الى حيث لا تتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات
اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني
على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات
لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على ان الله تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية
كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان
له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة
بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون
بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف
حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين
فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق
مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر ويعرض له الاختلاف والاتفاق
فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة
والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص
كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان
الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق

٤

ثم الاختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زايد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود
في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص
العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال
الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم
بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون
باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان

البحث في الاين

يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا
وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة
عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر اخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق او لا وهو
الاجتماع واعتبار امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث
بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان
مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصول
اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يتعدد المتحرك في ان انقطاع
الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن
الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول
نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني
من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما
كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في
ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض
المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق
معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القا
وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث
امر زايد على السكون غير مشروط فيه فغيروا وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة
والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين
واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما
النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه

لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة
الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض يختلف باختلاف لا
اضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد
يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى الاخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو
بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا
او لا دفعة ونظر فيها متاخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون
في آن وهو طرف للزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيرهما الى ما ذكره المص وقال
بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة
الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببا لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف
حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما
سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل
وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تماما بالقياس اليها وهذه التسمية
لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل
فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر
ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم
اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك
المكان وامكان التوجه اليه وهو كمال ان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير
والسلوك اليه فلا بد من مط ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط
حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المط فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المط
حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية
اخرى كساير الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من
الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الاخر واحترز بهذا عن
كمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقص لكن
لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعر
فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في
تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في هذا
التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما
ان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد بها تميزها عما عداها او يحصل تصورها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين

للغرض

للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضر كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين
لا يشفي العليل اذ لا ينفع التحديد الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور الشيء بوجوه بعضها اجلى
وبعضها اخفى وما يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امر اخفى من المعرّف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرّف
بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله
وما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الآن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع
ويكون بمنزلتهما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى الحركة التي يتقدم عليه ولا
شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم
في مكان بعد آخر هذا التعريف على رأي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة
في باقي المقولات والمراد على ما ذكرنا انما هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة
تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ
لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في
حيزين بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد
من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ
والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر
موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل
فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة
وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار
يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في
الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ و
المنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة
والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى
المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحيط بآنات آن حصول
المتحرك في المبدأ وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول
اليه لما ذكرنا انفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا يتصف بالوجود اصلا قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى
آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف
بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لا في حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط
المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكلي في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني
منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الآن مثلا ان كان له من مبدأ المسافة

الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة
ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا ينقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كما كان هناك زمان ما سكون فلا يكون الجسم في ذلك الآن متحركا وما
الحركة فاتحاد هذه الامور يوجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد
بالتشخص في زمان واحد من مقولة واحدة فيما من شأنه ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط
المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعدد افراد هذا المتشخص بل في وجوه
واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم
ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان ما سكون قلنا هذه النسب التي تعرض
للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فتعدد اعتبارها لا يقدح في وحدة الحركة التي هي في ذاتها
بحيث اي حد يفرض فيما فيها يعرض لها هناك نسبة وان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وآن
سابقين او لاحقين فاتضح مما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الآن لا يخلو ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له اينات متعددة فاما ان يستقر على واحد منها
في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الاينات
الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك
الاينات فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ
المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر تختلف نسبته الى
حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الاينات بالفرض وكما انه لا يمكن
ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اينات غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير
متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة
غير قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير المتناهية كيفيتان
متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول
القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا في الحركة الى منتهاها مما يأباه العقل ومن
شبههم اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون
والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الماضي هو الذي
وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما
كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون
الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة

لانه

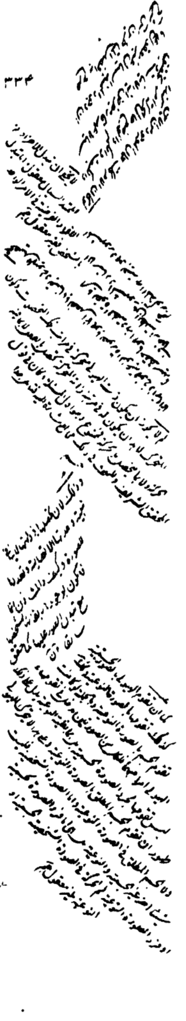
لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة
بوجه اخر وهو ان يقال لفظة الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين
الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوايل المستقبل يختلف مقدارها اختلافا بالاضافات التي
يضاف اليها ومنشا الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قولك الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقولك فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيهما بل الحدوث فيهما
انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على اي حال ويتوقف اي الحركة على ستة امور احدها
ما منه الحركة وهو المبدا وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدا والمنتهى متقابلان
حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان
المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليها اشار بقوله والمنسوب
اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه
اشار بقوله والمقدار واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرحوا به والا فان اريد
كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون
في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التبييض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من
الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها
ايضا ولذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدا والمنتهى فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة
بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكما فلا يتصور لها بوجه مبدا ولا
منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة يفرض لها مبدا ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل
لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدا والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة
لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اولا لما له الخروج
من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدا وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما
قيل من انها لما كانت لما هو بالقوة كمالا لتاني يتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال
الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدا الحركة قد يكون بعينه
محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدا للحركة
ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها
متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة
عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدا الحركة ومنتهاها لكل
منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما الحكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله واعتبارا ان متقابلان

احدهما

احدهما بالنظر الى ما يقابلان له قال لان المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى
واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما الاول
على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ واما ان
الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عقلا للآخر فهما اما متضايفان واما
متضادان لكن ليس كل من تعقل مبدأ الحركة فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله
احدهما بالنظر الى ما يقابلان له فان المبدأ والمنتهى انما يقابلان لذي المبدأ وذي المنتهى ولو اتحدت العلتان
انتفى المعلول وعم لان ما شأن المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف
بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو لنا بل فهمنا انه
للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها بتبعيتن الحركة
تبعا او بالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي
متصفة بها بين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول
لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي
عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة متحركة اي علة
للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة
لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المحرك امر مستمر
فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم
منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا
لوجود الحركة بشرط زوال الحالة الملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما
زعمتم في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج
هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى المنتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب ذاتها
وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا يعينها تعددا شخصيا فلم لا
يجوز ان لا يكون المحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة ثم قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك
للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال الحالة الملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات
الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم بالدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي كلها
والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد بقوله
وعم والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو
كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل
مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان
يكون هناك حقائق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات بعضها حركة نفسه وبعضها آخر وعلى تقدير الذي

في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا تتم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المتحرك بعينه
ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات فلما كان هيهنا مظنة سؤال وهو ان نوع الطبيعة مستمر الوجود ومشترك
في الاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات فلم لا يجوز
ان يكون الجسم المتحرك بنفسه متحركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب
بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال اما يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل
في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الاول
من الحركة لا في بقائها بل يقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول لبقاء الذات ولا يلزم عموم
الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي تكون الطبيعة
مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في
الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف فان المقولات لا تقع
فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى
والجدة تقع دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبسائط الجوهر انما توجد دفعة لا تدريجا وذلك لان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل
من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فلو فرض جوهر
لم يكن حالا في آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر آخر فالجواهر
التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وجدت الحركة
حال الحركة لان لا استقرار لها في الزمان في الحركة وان كان كل منها في آن فلا يخلو من ان يكون بين كل آنين منها زمان
كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه
ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او متقوم بالجسم ولا وجود
لهما مع زوال الصور الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع
ممكن مع الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا
كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه وعلى ما قررنا اعترض عليه بانه وان لم يلزم هيهنا ذلك المحال لكن لزم
محال آخر وهو انه اذا خلى الموضوع في زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء
المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات موجودة في آنات لا يوجد شيء منها
في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة
ماء ثم هواء ثم نارا كذلك يصح حركة وايضا لو لم تكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صح ان
الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فلا
هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال للمتحرك الاين فيما بين المبدأ والمنتهى اين واحد
مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض بحسب بسبب استمراره وعدم استقراره اين غير متناهية كل واحد منها يفرض

الفرق ان الكيفيات وسائر الاعراض لا يتقوم الموضوع بها بل الامر بالعكس بخلاف الصور الحالة في الهيولى اذ بها يتقوم الهيولى فامتنع وجودها بدون الصور بخلاف الاعراض حسن



فى ان فقط وكذا للمتحرك الكيفى فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية
يفرض كل منها فى ان فقط وكذا الحال فى الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاينات والكيفيات والاوضاع والكميات
فى الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التى يمكن فرضها فى خط واحد متصل وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون
بينهما خط يمكن ان يفرض فيه نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض فى الحركة اينان وكيفان وجب ان يكون ما بينهما ما بحيث
يمكن ان يفرض فيه اينات او كيفيات لا تقف على حد فالاولى مثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده على محل مع بقاء تشخصه
لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة فى الجواهر واعترض عليه بان المادة الشخصية للعنصر انما تتوقف
على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها
بتشخصها فتكون متحركة فى الجوهر كتحركها فى الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك
الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة
بدونها وهذا القدر كاف فى كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على النحو المذكور
ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان
تتقوم بصورة معينة والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شئ الى شئ فاذا تحركت الهيولى
فلا بد ان يكون لها حال تحركها متحصلة بالفعل اى متقومة بصورة معينة من مبدأ الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك
فى الصورة ايضا لانا سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصورة متعاقبة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة فى الصورة عليها لانا نقول هى مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة
الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس شئ من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك
حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من انها فى وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل
لما كانت كذلك وللبحث فى ذلك بعد مجال اقول وايضا انما يتم البيان فى عدم حركة الهيولى فى الصورة الجسمية ولا يتم
فى عدم حركتها وحركة الجسم فى الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها
فى بعض بسائطها وحدها او فى جميعها معا وقد عرفت استحالة الحركة فى الجواهر المركبة ايضا وما ذكر من انها
تتعدد بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة فى جوهر مركب فلا بد ان يخلو ذلك المركب عن محله تدريجا ويحصل
مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعى لما بين من امتناع الحركة فى الجواهر
البسيطة فالعدم المركب ايضا دفعى فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقى على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغيره
مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة
لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك فى الكيف حتى
صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع اخر منها اعنى
الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم فى الاضافة تبعا لحركته فى معروضها الحقيقى اعنى السخونة التى هى من

الكيف

الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل وكان اصغر مقدارا من
جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه وكان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منتقلا الى وضع هو اخس اوضاعه
فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا للحركة في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه
الاضافات بأعيانها مع تغير موضوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
موضوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا في مقولة
غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم
استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء واجيب بان ليس
معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبيين حتى يرد عليه النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه
كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فتغيرها دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى
النزول او الصعود فلا شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقد
اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان
الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين
الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين
والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر مع انه
منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا توجد
الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة
من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما
آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات
والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة
قد ينفسخ يسيرا يسيرا او الطبيعة قد تحول وكذا الآلة قد تكل فهكذا في هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة
او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية وكذا واما في القابل فربما ينتقص قبوله
واستعداده لما يفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التأثير
يستلزم التبدل في التأثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا ففي الكم باعتبارين [illegible] المكتوب عليه
لصدع الابنية عند الغليان وحركة اجزاء [illegible] في جميع الاقطار على التناسب الى التفصيل ووقوع الحركة في
المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول اما
التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل
منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم غريب كما
في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب

كما في القطن الملفوف في نفسه بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه
وهما من باب الكيفية وقد اشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى
لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى
المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف في بعض الفصل وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يرد
عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان تقتضي مقدارا معينا من ذلك الجملة واما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا
في نفسه كما هو عند الحس فان قيل بانه يختص كل جسم بمقدار معين لا ينفك عنه فهذا يندفع بما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك
الى اثبات الهيولى بل يتأتى على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة
لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة
فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في
امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر ولما اعترض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة متناهيا فجاز ان يكون للقسر
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حد من المقدار لا يتجاوزه وفي الجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار
معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام
بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير
فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه لا يقال يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل
عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار آخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل
الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق انما
بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان
والمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الرأس تكب على الماء فلا يدخلها الماء فاذا مصت
قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج ثم تكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤون الرشا
شات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ فنجد بماء الورد وما ذلك التخلخل لحال احدث فيها بان يخرج المص منها بعض
الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناع الخلاء على رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء
الباقي تخلخلا اكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجب ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا
فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية
اذا ملئت ماء وسد رأسها واغليت فعند الغليان ينصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في
الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا جمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى
الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه حين عاد الى الحجم الاول بل صغر

حجمه

حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي لان الاجزاء
الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم يتحرك كل واحد منها في اينه او
وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت
عليه قبل ذلك بدخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله
وانكار هذا مكابرة ورد بعض الفضلاء بان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا
واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب لا ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية
فالقوم ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد عرفت ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك
المقولة الى نوع اخر منها او من صنف منه من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة
الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا
تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان
له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير
انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير ففي حالتي النمو والذبول متغايران
فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول ومما حققنا ظهر ان لا اثر
لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المط لان مجموع الزائدة
والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يصيرا كذلك وكذا
الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل
الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدا نموه الى منتهاه
شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدا ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه
لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا
مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر عشير لما
كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف لا بد
المحسوس مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة
واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة
يتوقف على اثبات امرين الاول ان حال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء الماهية النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي
لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل اكتفوا فيه بما يحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس
على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد

على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات
بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان
الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرناهما مع ابطالهما في مباحث المزاج
والمصنف اشار هيهنا الى ابطال مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه
اجزاء نارية كامنة كان يجب ان يحس بحر باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما
باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا
بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى الامور الخارجة
عنه المحوية فقط كما في الفلك الاعظم واما الحاوية والمحوية معا كما في غيره وتتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة
وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان
قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم
لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان
المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف
بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان
تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافها ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة
العرضي لا يختلف باختلافها ماهية الحركة بل باختلاف الحركة لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ
والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك والمحرك او الزمان نوعا لان تنوع المعروض
او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز ان يكون نوع واحد كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان
والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر انه لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فان
الحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية
ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف
المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك
الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين
فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق الصفرة ثم الحمرة ثم السواد
مع الحركة من السواد الى البياض على طريق الحمرة ثم الصفرة ثم البياض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ و
المنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد
على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله
واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي

لا يختلف

وقرا

وقعت الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع
بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلابد منها
من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة
بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا يخفى ان وحدة ما فيه اعني وحدة التجدد
يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلذا يكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة
باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع
يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع
والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما
يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار
الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك اخر
قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب
الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى المحرك والبعض الى محرك اخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب
اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب
الشروق والغروب في المسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر
لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر
واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك
لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم
فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي
مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد تقدم انفا ان الحركة بمعنى الكون في
الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج لما اورد عليه
من الاعتراض نعم يرد علينا اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها
مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان
محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من هذين المحركين
جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا الحكم بان حجرا واحدا بالشخص مثلا
اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رماه زيد او عمرو
او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة فعلم بذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص تبادلا على سبيل البدل ونحن بينا في موضعه انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب ايضا

اليه من اراد الاطلاع عليه اما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد

بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد الثقيل والخفيف الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد

الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او

من موضع الى موضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة الى الحجر ولتضادهما

بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر

ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على

سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد

ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل

متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى علة فيه لا يدل على عدم

عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لان حركة

الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد

المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة

لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد الحركة

وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض

كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد بالعرض لكون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط

والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض لبعض

ما يتعلق بالحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان

بخصوصه بحيث يوجب صدق حد التضاد على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وهيهنا قد صدق بتضاد الطرفين حد

التضاد على المعروض وبه فلا استبعاد وهيهنا قد صدق بتضاد الطرفين حد التضاد على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة

امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في مادة واحدة من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى

من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين اعني المبدئية والمنتهائية اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما

مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اقتضى تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين الوصفين العارضين

اعني وصف المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين

بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان

ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في

ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع

عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين

الحركات المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدأ احدهما منتهى للاخرى وبالعكس وان يلزم التضاد بين المستديرة ايضا بالشرط

المذكور اعني ان يكون مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع

المستقيمة

المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف
بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم وما يرد عليه
فليرجع اليه هذا فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط
من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركة الحجر علوا او
بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث
التوجه اليهما معتبرا حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية
التباعد اما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات
وذلك ظاهر بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام
واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما
بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلاثة والى هذا
المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذ كان
المكان عبارة عن البعد على ما هو رأي افلاطون ومتبعيه لكن التعبير الذي يسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده
فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثر امتدادها الواحد الى ما
من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان
ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لا بل الحركة من
زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم اطلاقا
لما في الاين ويعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف وتسمى بطيئة ويعبر عن السرعة بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل والمسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية تقطع بها
الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب
اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتضعف ولا شيء من الفصول يقبلهما ثم كل من
السرعة والبطوء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اخط منها من البطوء وبطيئة لا اخط منها من السرعة ام لا
بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد الا ان الاشبه
هو الثاني لان الحركة لا تكون الا في زمان ومسافة اي مقدار في احد المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل
حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف
تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا
للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك
السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بها لصغر المقابل

ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات ونفاه الفلاسفة ونفوا ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة فقال
لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان
الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى
حركاته المعدومة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع
في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه يزيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب
ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت زيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات
الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة
في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء البطوء سبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية اما
الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمى الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
الجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية
كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح سببا لبطوء الحركة
القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئهما نفس الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق
ولا اتصال الذات الزوايا او الانعطاف لوجوب زمان بين الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن السمت الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب
الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث
الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع وتحصيل ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة
تنتهي لا محالة الى السكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع
وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون ما بينهما اي بين المستقيمتين
ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق
فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد
والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا
ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال
وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني وانه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان
الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا آنيا وان ميل اللاوصول غير ان ميل الوصول
لامتناع اجتماع الميلين مع الحد الميل عنه فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا
فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما ان علة
الوصول الى الحد ذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة
الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول
مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة

اعلم
ان الحجة البرهانية
التي اعتمد عليها الشيخ
الرئيس في اثبات هذا المرام
هو ان الميل هو علة القريبة لتحرك
الجسم من حد الى حد في المسافة والمحرك
للجسم الى حد لا بد ان يكون معه فالموصل له الى ذلك
الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذا الميل

على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول آني وكذا اللاوصول لما بينا انفا فبين الانين زمان
سكون لما ذكرنا انفا والجواب بالنقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجزاء
منفصلة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها
مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نم ان اللاوصول آني فقوله ضرورة انه زوال الوصول الذي يمتنع فلا يكون زواله
زمانيا والا لكان الوصول ايضا منقسما زمانيا قلنا نم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها
آنيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا
تحرك منتقلا الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق
الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا في الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه قيل الحجر الاشان ان
الاعتماد المجلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيضعف الاعتماد المجلب الحجر ويضعف بمصاكات الهوا
المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجلب انما يكون بعد
التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل التعادل وعند التعادل يجب السكون
والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجلب مع تعادلهما وتساويهما
فيكون تحكما محضا والجواب انه لو لزم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع فيكون
الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون
بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه
صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة وحينئذ وجب وقوف
الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة
لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصعود المفروض بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل
فذلك فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه لا
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا توجبه الاعتماد المجلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا
مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد لنقل
الحركتين في غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فمعنى به حفظ النسبة الحاصلة
للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد اما في الثلاثة الباقية فمعنى به حفظ النوع الحاصل بالفعل
من غير تغيير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول او تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير
تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف
الى صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار فيما يمكن ان
يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويعتبر عما من شانه خروج عن
حركة الاعراض في المقولات فقط ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو ضدهما معا تضادا

مشهوريًا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين ويتضادان لتضادما فيه السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة
لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعنى المواضع التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة
يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه زمانا اقول هذا انما
يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك
جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي
الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي
وقسري وارادي لان مبداه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو
ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة
ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعي لترد الجسم اليه فيقف اي لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانفصال عن ذلك الامر الغير الطبيعي
كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول
الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة
الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس
الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة
فكل حركة طبيعية فهي تستلزم هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية
كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب في نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فيجب عنه ان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروب
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريها مستندة الى القوة مستفادة
قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ خارجي وتلك القوة قابلة للضعف
فلا يزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة وتقبل الجسم بالحركة
الطبيعية بشرط مقارنة امر غير طبيعي وتعرض البساطة ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور
في السكون تركب انما تعرض البساطة والتركب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي
قلنا لا بل هو واحد انما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة يرجع الى الحركة
فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فانها
ليست من التركب في شيء وانما الموجود ههنا هو شدة والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل الجسم على الحقيقة
وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم
مستقرة مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد

لا يكون

ان يتصادان ان كانت حركتان متضادتين يجب ان يكون احدهما عن جهة لامتناع اجتماع المتضادين في جسم واحد بالذات

بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة

صح

لا يكون قابلا لها كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة
ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة
الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة
المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة
القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت مائل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة
كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا
يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى الجهتين المختلفتين حركة ذاتية تم والسند الامثلة
المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الاكوان
الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون
وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار
المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور
وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اي الخامس من المقولات التسع وهو نسبة
ما للشيء الى الزمان وكونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى
ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه
ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في
زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان المتى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى تحقيق الزمان فقال وهو اي الزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار آخر قال الشيخ في الشفا الحركة يلحقها ان ينقسم الى المتقدم
والمتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة
لا يوجد مع المتاخر عنها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقها
من جهة ما هي للحركة ليس من جهة ما هي للمسافة فللحركة مقدار منقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله
العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس بحسب الزمان على ما ذهب اليه
الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض المقولة
بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اي مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور
ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام
فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضاتها وعدمها اليه اي لا يفتقر وجود معروض
المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات
متقدم على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم
متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الان المعروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزء

من الخط كذلك الان ليس جزءا من الزمان وذلك لانه مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين
الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى اثنين بل تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا
والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدم في الزمان لا على التدريج جواب عن معارضة تقريرها ان الان جزء من الزمان
لان عدم الان اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان للان زمانيا لا انيا لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
قط فيكون زمانيا منقسما بل يكون زمانا لا انا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده ولو لم يتصل
به لكان الان الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالي الانات يستلزم تركب الزمان
منها وتقرير الجواب ان هنالك قسما ثالثا بينهما ان الحصول التدريجي حصول ما هو تدريجي لا تصال له يطبق على الزمان
كالحركة التي لا يتصور حصولها في الان اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصوله في طرف الزمان اعني الان لا في الزمان
ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في ان ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا
في الان والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في ان ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين دفعي الا ان
احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الان دون الاخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه
في كل ان يفرض في ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرفي الزمان لان الحركة زمانية
بل يصدق ذلك على الجسم في كل ان يفرض من الانات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو
القسم الاول وبين الدفعي الذي هو كلا الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم
الان في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الان وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان
ان لا يكون عدمه فيه فالان طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا يتحقق فيه قبيل الكل فحدوث عدم
الان وهو ان دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والان يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجدا فيه والا لزم التسلسل
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان اخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الان لو
كان موجودا في الان لكان ذلك الان ايضا موجودا في ان اخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الان
في ان حتى يتصل ان عدمه بان وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الان اني فقوله لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون
امتداد فقط قلنا انعدام الان شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهو لا لوجوده والنزاع فيه ومسلم
ما مر انفا وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى البعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه واشياء اخر غير
ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبتها بين اجزائه وبحسب كون راسه
من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا اخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان
يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحنا
من غيره والوضع قد يطلق على معنى اخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة
بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا

هو تم
اقول ان هذا القسم داخل في الوجه الثالث من الدفعي لانه
واسطة بين التدريجي وبين الدفعي الذي تناول
الوجهين وهذا كان لا ينبغي ان يشتبه
على احد سيما الشارح
العلامة جم

نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبة اي ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه
المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه
الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ايضا والا يلزم العدم يعني ان الثامن من المقولات التسع هو
ان يفعل فهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو
تأثر الشيء من غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المص الى ان
ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك
تأثير وتأثر آخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداع الذي لا يفتقر
الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل انما كان الفاعل
يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال
المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظا ان يفعل وان ينفعل
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة
وانما المقولة ما كان توجها الى غاية ما من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظا ان
ينفعل وان يفعل مخصوصان بذلك والحمد
لله اولا واخرا وظاهرا

# المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وينتقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تاثيره تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب الاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فيتعين الثاني بيان المنافاة ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن المؤثر التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وعند المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة على جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في فصل العقل في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فالمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرته البارى تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين بتقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك حينئذ لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما قط لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا لما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ان يريد الفعل وحينئذ يجب الفعل وان يترك ان يريد الترك او لا يريد الفعل وحينئذ يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب

صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا لم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان

صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر

قلنا لم وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وحينئذ يجب وجوده

فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة

على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في

ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجوده

لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا

شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معنا التاثير

وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار بقوله وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد يعني ان القادر هو الذي

يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة تستلزم عموم الصفة يعني ان

علة القدرة تستلزم عموم صفة القدرة اي قدرته الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية

عامة في جميع الممكنات لان علة المقدورية عامة لجميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة

المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات

مقدورا لله اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب واما

ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات اختصاص بالنسبة الى

بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدور لهم بخصوص خلق الاجسام بقدرة الله تعالى

والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية

هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء

فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم

ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات

بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض

بمقدورية تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة

المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى

التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول

الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون

خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل

الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا بهما

معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير

هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم

ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشر من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظ اللغة فلا يجتمعان في
واحد لكنه غير لازم مما ذكره والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه كالاول العلم والاخير عام اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور استدلال المتكلمين وبرهان اورد المص احدهما ومن استدلال الحكما
ايضا وبرهان اورد المص كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المص هو انه تعالى فاعل فعلا محكما
متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من يرى خطوطا مليحة او سمع الفاظا
فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق
للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق
وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد
بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان
لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى
ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيها اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور
ما هو اوفق منه واصلح فظ انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض
الوجوه فحاصل اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كالنار فان بتبريد الماء وتسخين النار ينتفعان بهما قلنا
المراد اشتمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة
للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوق ما هو اكمل والعلم بان
مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل
قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وترتيب معايشها كما للنحل وكثير
من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا
لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون لها من العلم قدر ما تهتدي الى ذلك
بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المص فهو انه تعالى
اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود قد يتمسك في كونه عالما بالادلة
السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على
التصديق بالعلم والقدرة فيدفعه ما يجاب بمنع التوقف فانا اذا اثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل
العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظ ان منع هذا مكابرة نعم يتجه ذلك
في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل
وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته فانا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم
عبارة عن حصول المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته
واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد
عليه انا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاصل وما حصل هو

عند

عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها
غير غائبة عنها ولما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد تم الكلام فيه مستقصى واتفق الاجزاء عني ثاني
وجهي الحكماء على انه يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى
عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين
وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما العالم
والمعلوم ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هنالك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية
ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان
واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما
سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا
اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها
باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا
يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا شك ان صور الاشياء
المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه والجواب ما قد ذكرنا فيما
سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء بانفسها عنده وكذا علمنا بذاتنا
وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء فانه
ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى
هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده تعالى وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد
من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك
بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال
انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج منها
فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول موجب للتغير في ذاته من صفة
الى اخرى والثاني نوع الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير
انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس
العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري
وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا
في زمان كعلمنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك
الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا
اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما

يختص بجزء منه اذ الحال عندنا زمان حكمي هذا والماضي زمان ما قبل زمان حكمي والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا

فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه

حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث

ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما ازليا متعاليا عن

الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة

على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو تعالى وصفاته الحقيقية زمانيا

لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء

فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده

في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها

الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات

قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع

الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم

بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات فلان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية والجواب

ان ادراك المشكلات انما يحتاج الى الجسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة

حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا

يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان الملازمة انها

ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر

من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيد الوجوب ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة

لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار

بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء

على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال

الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وليس لها معنى اخر وقد مر في مبحث الكيفيات

النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم

التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء

نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع

احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة

للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب المصنف وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف

وابو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة

ليست امرا اخر سوى الداعي بان هذا لو كان امرا اخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء فان هذا الامر ان كان قديما

لم تتعلق القدرة بما وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر اخر ولزم التسلسل اقول التزم
او تعلق القدرة لازم على التقديرين لانا ان كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس العلم او امرا اخر زائدا عليه
وذلك ظ والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الالات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا
بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا والقران والحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع
منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب
بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في
من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها من بيان ان الحيوة في الغائب تقتضي صحة السمع
والبصر وغاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع
والبصر وانما يتصف به الحي ان لم يقم به آفة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى
كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى اثبات استحالة النقص والافة على الباري
تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ان ثبوت الاجماع وثبوت الادلة السمعية
القطعية على كونه سميعا بصيرا فالمعول على الاجماع بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة
ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه
الاعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري
ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر
نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية
على انه تعالى منزه عن الالات فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقيهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال
وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو رأي الجمهور نقول لا احتياج لنا الى الالة بسبب عجزنا وقصورنا
وذات الباري تعالى لبرائته عن القصور يحصل بلا الة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه
تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه
تعالى والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين
به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا
يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع
ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وغيرهما
فلتمهيد له على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات
من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب
في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين
احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف
من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد

القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف واصوات
تقوم بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف
فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه
تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى فهؤلاء قالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان
المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كجبرئيل والنبي عليهما السلام ومعنى كونه
متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس
الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم
فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه قد علم
بالضرورة من دين محمد عليه السلام ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة عليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر و
ثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك
الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الاية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع
مسموعا بالاذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب
في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه
نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور
والايات لقوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من ايات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء
ولا شيء منها يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه الثالث وارد على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فانه يفيد انا اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر فهو قسم من
الكلام متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن
وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين
والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق
هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على الكلام القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله
تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول
رسول كريم ثم اختلفوا في انهما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما
كل احد سواه بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون

يقرأه القارئ أي قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب إلى مؤلفه فإن قيل إذا
أريد بكلام الله تعالى المعنى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام
الله تعالى وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى بأنه
كليم الله تعالى قلنا فيه أوجه أحدها وهو اختيار الإمام حجة الإسلام أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف
كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون إلا بطريق خرق العادة وثانيها أنه سمعه بصوت
من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها أنه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو
شأن سماعنا وحاصله أنه أكرم موسى فأفهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لأحد من خلقه وإلى هذا
ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي والأستاذ أبو إسحق الإسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسم المجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادقا على المجموع وعلى كل بعض من أبعاضه وبالجملة
فما يقع من أن المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقع أنه
حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وإنما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية
وما يقع أن كلام الله تعالى ليس قائما بلسان أو قلب ولا حالا في مصحف ولوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي
هو الصفة الأزلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب أو مصحف وإن كان المراد هو اللفظي
رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي على أن إطلاق اسم المدلول على الدال وكذا
إجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب
وكتبته بيدي الثالث أن كلام الله تعالى لو كان أزليا لزم الكذب في إخباره لأن الإخبار بطريق المضي
كثير في كلامه تعالى مثل إنا أرسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون إلى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع
النسبة ولا يتصور السبق على الأزل فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى سبحانه والجواب أن كلامه تعالى
في الأزل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات وحدوث الأزمنة والأوقات وتحقيق هذا مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظي عسير جدا
وكذا القول بأن المتصف بالمضي وغيره إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع أن كلامه
تعالى يشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان أزليا لزم الأمر بلا مأمور والنهي
بلا منهي والإخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز أن ينسب إلى
الحكيم العليم تعالى وتقدس فأجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بأن كلامه تعالى في الأزل ليس بأمر ولا
نهي ولا خبر ولا غير ذلك وإنما يصير أحد هذه الأقسام فيما لا يزال فإن قيل هو الجنس من غير أن يكون
أحد الأنواع غير معقول وأيضا التغير على القديم محال قلنا هو أزلا أمر واحد يعرض له التنوع بحسب
التعلقات الحادثة من غير أن يتغير هو في نفسه وقد يجاب بأن السفه والعبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم
وأمر في عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده

الذي اخبر صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ خصاً
خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جداً ثم لو قيل خطاب الحاضرين
قصداً والغائبين والمعدومين ضمناً وتبعاً ليس من السفه في شئ لكان شيئاً وهذا الجواب مشهور
بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معنى ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير
الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا
الخامس ان الامر لو كان ازلياً لكان ابدياً لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء
وهو باطل اجماعاً السادس ان الكلام لو كان ازلياً لاستمر ازلاً وابداً لما ذكرنا آنفاً فلم يختص مكالمة
موسى بالطور وهو باطل اجماعاً وجوابهما ان الكلام وان كان ازلياً لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال
حادثة بارادته من الله واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلاً بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق
الكلام بموسى في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان القديم يستوى نسبته الى جميع ما
يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل فيكون المامور منهيا وبالعكس واللازم
باطل قطعاً وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا
صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى
متكلم بان قدرته تع عامة شاملة لجميع الممكنات ومنها خلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن
فيصح اتصاف الباري تع بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح
اتصافه به نقص واتصاف بضده الكلام وهو على الله تع مح فان نوقش في كونه نقصاً سيما اذا
كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق
اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع
بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً وان الله تع لا يتسمى بخلق الاصوات مصوتاً وانا نعلم اذا سمعنا
قائلاً يقول انا قائم سميناه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو
الله تعالى كما هو رأي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تع لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني
المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق
بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديماً والحرف الاول ايض لما كان له انقضاء لا يكون
قديماً لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايض لا يكون قديماً والحادث يمتنع
قيامه بذات الباري تع فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي
بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه
معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف
العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه
هو الذي نسميه كلاماً نفسياً وحديثاً واما انكره المص وقال لا دليل النفسي اي الكلام النفسي غير معقول

شرح

قوله لكن لما استمر
كلا الوجهين باطل
فائدة الامر في الازل الخ
قوله وجوابهما ان الكلام الخ محصله
ان امره وكلامه ازلي ابدي والتكليف
لذا سلامته موسى انما هو باعتبار التعلق الحادث
فلم يزل شيء من المحذورين وانت خبير بانه يلزم بناءه على
مثل ما قرروا من انما هو محل الحوادث حدوث الامر

قوله لا من اوجد الكلام اي المتكلم من قام به الكلام ويكون ... 
بالتكلم احداث الكلام
والكلام وقدرته ...
قوله فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم
بمعنى خلق الحروف ... وبغير ذلك ان المتحرك من
قام به الحركة لا من قام به الحركة ... ان مبدأ الاشتقاق
فيهما هو التكلم والتحرك لا الكلام والحركة ... ومعنى الكلام
على عدم صحة ... فالكلام القائم ... ذكره
السيد المحقق في حاشية الكشاف ... ان ... 
برهان على اثبات الكلام النفسي ... 
الشرح على ان الله تعالى متكلم و
المتكلم من قام به الكلام
قاعدة
... المشتقات ... ان يكون كلامه تعالى قديما لامتناع ...

شرحناه في مبحث السمع على وجه اتم فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله
تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما
قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما
العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر
كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما
هو في التلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته قال
بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما ترد على ما
فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب
ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله
تعالى بل انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة
حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي او جسد او نقوش
داله عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه
كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ
فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود
ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى
ممتنع اما المعتزلة فلوجهين اشار المص الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل
الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا آنفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني
المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال
وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق
عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر من الاحوال الاخروية والاولى وفي ذلك فوات مصالح
لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص
والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا

وكذبه

وكذبه قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان
صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدق الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه
لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم
لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي
اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول
الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي فلزم النقص في صفته تعالى
الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل
لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع
الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه وقيل لو تم هذا الدليل
لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب
المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار
عن الشيء لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل على لزوم
الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب
الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم
وليس كما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة
اللفظ اعني حدوث كذبه لكان اولى ويقولوا العمدة هو الثالث وهو معتمد الاصحاب للدلالة على الصدق
في الكلام النفسي واللفظي معا ولبراءته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته تعالى لما كان
الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات
حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد
ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة
عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في ان الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود ليتحقق الوجود بعد
الحدوث اقول حاصله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب
الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة فتابعهم المصنف واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه
احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني وثانيها
ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان الواجب الوجود لذاته لان ما هو موجود
لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة يعلل بها الوجود في الزمان
الثاني لكان لزوم الحاظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض عليه
صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالازلية

فانه

تعالى سره عنه فبعث الصورة الثالثة وهي مستلزمة للنقص في صفته تعالى فخر الدين
قوله لا يمكن الجواب بمثل
ذكر يتوجه عليه ما ذكره بعض الاعلام
من انهم قرروا ان الكلام النفسي مدلول
اللفظي وكذبه لا يتصور الا بكذب النفسي وكذب
النفسي قديم الى اخر الكلام واقول لما كان الكذب اللفظي
يكذب النفسي لا مجال لتجويز حدوث كذب اللفظي اذ النفسي
صادق قطعا فلو كان اللفظي كاذبا يلزم ان يكون النفسي
كاذبا معاذ الله فخر الدين

التمام يدل على ان هذا الدعوى كالثاني فلا توجه لما ذكره بعض
الاعلام
يجب حمل كلام على ان
وجوب الوجود يدل على نفي الزائد
في الخارج لا مطلقا والا فعليه ان الدليل المذكور
لا يدل عليه بل على نفي الزيادة في الخارج ووجه عدم
التوجه بعدما حررنا ظاهر مما ذكره من ان الشرح لا يوافق
المتن اذ كلام المصنف ليس الا في عدم زيادة السرمدي التي هي اخص
من البقاء وكلام الشارح انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو
اعم من السرمدية محل بحث اذ ما يدل على نفي زيادة البقاء
ما يدل على نفي زيادة البقاء الخاص بلا
شبهة نعم يتوهم ان الدليل الاول
والرابع لا يوافق

فانها تتوقف على العلم والعلم على الحيوة وورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات

اقول فيه الى الوجه الاول انه لا يخفى تمامه من ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مسلمة فقالهما

ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الثاني

الثاني على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنها لكان الواجب هو البقاء لا الذات فهذا وان

لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا

من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة وافتقار

الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات

مع لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على

الذات قائمة بها كانت باقية بالبقاء ويتم فان قيل هو باق ببقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه

خيرية قلنا فح يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه وفي نفي الشريك يعني وجوب الوجود يدل على

نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب الا فالمتعين الذي به الامتياز ان كان نفس المهية

الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع

احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء

ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان المهية الواجبة ان اريد

بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الآخر ما صدق هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان

نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب به ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز

ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا تعدد وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل

عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا

بامر منفصل عن مفهوم الواجب عين ذات الواجب بالحقيقة لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه

لانا نقول فح يكون شقا خامسا نختار في الجواب ايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما

تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز

الوجوب بلا التعين وهو مح لان كل موجود متعين وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب

ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان

كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان

كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير

متخلف فلا يوجد الواجب الا متعينا وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة

احتياج الوجوب والتعين في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة

تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير

كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية

ولو سلم فالموقوف ههنا الموقوف عليه لان احدهما وجود الذات والاخر وجود التعين ايضا قوله اما ان يكون

بين الوجود والتعين لزوما ولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم فيه

وبين الوجود قوله بل جاز انفكاكهما قلنا لزم جواز الوجود بدون التعين قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك

تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجود وكلاهما

بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين للمعلول لازم غير متخلف قلنا مم لكن

لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو عين دعوى الوجود بدليل على نفي المثل ايضا اي الواجب

لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما

سيأتي الكل الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانا ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من

الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران و

السقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يقال

في الموضوع معنا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان

الواجب وجود الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان

الواجب لكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب

يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين

يلزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجود الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج

الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب

استغناء المكان عن المتمكن في الوجود مم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا مم لو لم يكن المتمكن

هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات

ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان المخصص لزم

احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان

الاشياء المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان

لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب

عرضا فاما ان لا ينقسم حتى يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم

وح يكون جسما وكل جسم يكون حادثا لما بينا من حدوث الاجسام وكذا مركب ايضا فيلزم حدوث الواجب

وتركيبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينافي الوجود الذاتي وايضا

ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب

احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين و

النصارى الى الحلول في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فبطلانه واضح وان ارادوا غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته

الا بعد تصوره معنا ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول فجعله من فروع

وجوب

وجوبا لوجوده لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان

انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد

ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل

على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن او حادث لما بينا من حدوث الاجسام

ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجودة

بعد العدم خلافا للكرامية اما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه رازقا للعبد والمولود

غير رازق له ثم المميت وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز

واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع

اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق

وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافه به لو ابدا الاتفاق على ان كل ما يتصف هو تعالى

به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو

متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده بغير

بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو

عن كل فرد يكون شرط الحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا والجواب ان ذات

الواجب لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث

في الازل وهو محال اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء انه لو اتصف بالحادث تغير

وهو على الله تعالى محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس

المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية او تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث

معلولا للذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا

ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه تعالى لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث

~~معلولا للذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا~~

~~ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك~~ بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي

ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز

وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في

الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز

وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف

ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان الحق جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازليته

جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في

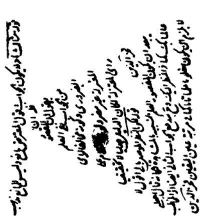
الازل بخلاف قابليته تعالى لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في

الازل

قوله اما الملازمة فلوجهين اقول على القول بزيادة الصفات الحقيقية على الذات وحدوث التعلقات يلزم حدوث الصفات فيلزم حدوث الذات بمقتضى الدليل المذكور لجريان الدليل هناك بوجهي الملازمة كما لا يخفى الا ان يقال ان المستدل لا يقول بزيادة الصفات الزائدة القديمة والجواب ان هذا انما يلزم لو لم يكن الصفة في وقت ما خالية عن التعلق مع انها في الازل خالية عنه كما مر فتدبر

في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فالاتصاف امكان وجوده في الازل الرابع انه
لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث
لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو
عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية
الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان
لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا على ان
كل شيء ضدا له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما جعلا من صفات
الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقنا على المعدوم وايضا باعتبار
كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال
العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها
انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه
الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي
حادثة فيجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة
يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة موصوف
القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة
الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار
خالقا للعالم بعدما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم ويتغير ذلك
التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها
وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان
الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في
ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة
والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعالى او انتهاؤه وهما عدميان بعد الوجود فيكونان
حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب
بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية
محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي معناها عداد
الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا

وأما القسم الثاني فإنه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه أقول الأدلة المذكورة لو تمت لدلت
على امتناع التغير في صفاته مطلقا أي من أي قسم كان فتخصيص الدعوى مع عموم الأدلة خطأ ويدل على
نفي الحاجة أيضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده إلى أمر غيره و
إلا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الألم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا أو عقليا فإن الواجب تعالى لا يتألم
أصلا لأن الألم إدراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن أن يكون شيء منافيا له إذ لا شيء
يكون منافيا للمبدأ ويدل على نفي اللذة المزاجية لأنها من توابع المزاج وقد مر أنه مستحيل على واجب
الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لأن الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فإنهم يقولون اللذة إدراك
الملائم من حيث إنه ملائم فمن أدرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم إن
كماله تعالى أجل الكمالات وإدراكه أقوى الإدراكات فيجب أن يكون لذاته أقوى اللذات ولذلك قالوا
أجل مبتهج هو المبدأ الأول بذاته تعالى واعترض عليه بأنه إن أريد أن الحالة التي نسميها اللذة هي نفس
إدراك الملائم فغير معلوم وإن أريد أنها حاصلة له عند إدراك الملائم فربما يختص ذلك بالإدراكات
دون إدراكه تعالى فإنهما مختلفان قطعا والمعاني والأحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل
على نفي المعاني خلافا للشيخ أبي الحسن الأشعري فإنه قال إن الله تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والإرادة
والحياة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الأحوال خلافا لأبي هاشم فإنه قال إن الله تعالى أحوالا هي العا
لمية والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الأعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فإنهم
قالوا إن الله تعالى صفات زائدة في الأعيان واختار المصنف نفي هذه الأمور كلها لأن وجوب الوجود دال على
نفيها لأن هذه الأمور إن كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد أبطلناه وإن كانت ممكنة
لذواتها فالموجب لها إن كان هو ذات الواجب لزم أن يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وإن كان
غيره لزم افتقار الواجب إلى غيره واعترض عليه بأنه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا
وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى يجوز أن يراه المؤمنون في الجنة
يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فإن المشبهة والكرامية إنما
يقولون برؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع
للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين
أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وإنما محل النزاع أنا إذا عرفنا الشمس مثلا بحد أو رسم كان نوعا
من المعرفة ثم إذا أبصرناها وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الأول ثم إذا فتحنا العين حصل نوع آخر
من الإدراك فوق الأول نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا إلا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة
الإدراكية هل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة وأن يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان
أم لا وهم على الإمكان منا المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن
انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين أحدهما أن موسى سأل الرؤية ولو امتنع



كونه مرئيا لما سئل الروية لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة ان المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة و ثانيهما انه تعالى علق الروية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال في نفسه لا يقع على شيء من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسئل الروية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها و اطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الروية وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناها ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الروية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني اية من اياتك انظر الى ايتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤية الله تعالى لا لرؤية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى انما سئل الروية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه لما اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة سئل ليمتنع فيعلم قومه امتناعها واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم لما سئلوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الروية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بالمطلوب تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلا تجويز الروية بط بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقريره الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الروية من غير طلب للمحال ومشاهدة ما جرى من الاحوال والاهوال لاجل الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى وقد علم بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الروية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف الروية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سئلها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله تعالى الرابع انه سئل الروية مع علمه بامتناع الروية لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب

ابرهيم

ابرهيم ان يريه كيفية نحيا الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان
يكون لاشتغاله بتحصيل العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى يسئلها منه فطلب
العلم او خطر بباله ولو كان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان
التزام جهل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه وما يمتنع نوع من اهانات المعتزلة ومن حصل
طرفا من علم الكلام هي لتحق الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني
ايضا انه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو
حالة التزلزل والاندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير
قيد بحال السكون والحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع
الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب
النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة
والجزاء ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وفيه ان الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون من المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق وذلك ظ ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض والطويل
من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان
قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فينقسم هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام
العرض الواحد بمحلين وهو ممتنع فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند
الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا
مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة
المصححة للرؤية لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل
الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو
غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما
فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان
يكون علة المصححة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان
التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس الا وانه مشترك
بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري
فيجوز ان يرى ذاته وهو المط اقول شمول الرؤية للجواهر مم وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر

قوله فان المراد اقول قد عرفت انه يجوز ان يكون المراد الاستقرار [illegible]
عقيب النظر
بشرط التزلزل و
الاندكاك فلا توجه للسؤال
فتأمل فخر الدين

قوله وذلك لانا نرى الطول الخ اقول كون
الطول مرئيا بان يكون متعلق الرؤية بالذات مم
ويجوز ان يكون تميز الطويل عن العريض بواسطة ان الطول
يدرك بواسطة الباصرة لا انه مبصر بالذات فافهم فخر الدين

[illegible]
حيث قال فان استقرار مكانه وهو يهدي الى [illegible] مؤيدا بعدم
الجواز فافهم فخر الدين

قوله واجيب بانها اقول قد
عرفت مما ذكرنا في تقرير الايراد على
الوجه الاول اندفاع الجواب المذكور كيف و
كون الرؤية متعلقة باستقرار الجبل من حيث هو مم و
السند ما عرفت ويقول ايضا يجوز ان يكون معلقة بالنظر الى الجبل
من وقت التزلزل بشرط ولزوم الاختلال في الكلام مم اذ حصر
الكلام الامر بالنظر الى الجبل فان وقع الاستقرار بعد
النظر بشرط الاندكاك والتزلزل يقع
الرؤية ولا اختلال فيكما
لا يخفى على المتأمل

القسمة

وما نقلنا من عيون الرضا يؤيد هذا كما لا يخفى فخر الدين [illegible]
يجوز ان يكون العلة المشتركة الوجود بشرط الحدوث [illegible] او بشرط
الامكان وح لا يلزم صحة رؤية الباري تعالى فخر الدين

قوله لانه عبارة عن الوجود اقول يجوز ان يكون
الحدوث هو الوجود الخاص اي الوجود
المسبوق بالعدم وح لا يلزم
ان يكون العدم جزء
العلة فتأمل فيه
فخر الدين

المرئية مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل كيفية الحدوث الذي هو امر اعتباري وجوابه انه لما عرفت ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة وجوابه ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكرتم من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد الشخصي وجوابه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ولا ندرك هويته فضلا عن ان ندرك ما هو به يتخصص لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او حمرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وانا استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقية فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصيات الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان نعلل بشيء كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته تعالى لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية والعرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها وجوابه انه لما فهمت صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها حضر بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد ذهب معاشر الاشاعرة ان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود

الامكان امر اعتباري فخر الدين قوله فان الامكان ايضا مشترك

لان يريد به
الامكان الاستعدادي
ونحن لا نسلم وجوده فضلا عن ان
يمنع كون الامكان الاستعدادي
اعتبار بانا نقول لو تم الوجه المذكور لكان
ابطالا للسند الاخص لوجود سند اعم كما سبق فخر الدين
قوله انما تتصور لتحقق الرؤية اي بعد وضع ان
الوجود المشترك متعلق الرؤية لا صحتها كما لا يخفى على المنصف

بعد ان نقبض على العقل بسبب ادراك الجزئيات المتعددة
المعنى المشترك
بينها وهذا امر يتوقف على
اسباب امور ربما احتاج الى النظر
في بعض الموارد وقد سبق اليه اشارة
في الشرح في مباحث امور العامة ملا ميرزا
قوله وجوابه انه لما فهمت ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا اقول
ان اراد بصحة الرؤية صلاحية الوجود لذلك فيعني عدم كون
الوجود بما هو وجود مانعا عن ذلك فذلك غير مجد
لان خصوصية الوجود الواجب مانع عن
تعلق الرؤية وهذا القدر يكفي
لنا في امتناع
الرؤية

يكفي ثم اقول المشترك بينهما وبين الواجب هو الوجود المطلق
وهو غير موجود في الخارج فلا يكون مؤثرا لان التأثير صفة
اثبات فلا يتصف به المعدوم في الخارج كما
ذكره في العدم فخر الدين

مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا فان الاتحاد الذاتي انتفاء اذ الذي به الوجود والمعدوم ليسا هويتين انما
تقوم احدهما بالاخر كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين الشركة
بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات
انه يلزم منهما كون الاشياء كلها متنفية الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم
صحة رؤية كل موجود كالاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك
من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري عادة الله
تعالى بانه لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود
مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا
من التزم ذلك فقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه
مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة
المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية
الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية
انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي اذ كما ان تعلق الرؤية
بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه
مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا
المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير انه توهم ان تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه الموجود
الخارجي والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي
لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية
وصحة المخلوقية فكل ما يقال في احديهما يقال في الاخرى بالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى
وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى نقل حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رض واما النص
من الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل
بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى
والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة
للنظر بل هو واحد الالاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر
الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم
ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه تعالى بالنصر والفلاح وقال الكل الخلائق ينظرون

ولا اقامة هذا الدليل لا يرد عليه فاسد فيحتاج الى الالتزام لكن العبارة قاصرة عن افادة المقصود محمد الدين عفا عنه

قول الشيخ الاشعري يلتزمه الخ اقول ... من عدم الاستدلال عن ذلك اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء يقتضي كونه مرئيا مرة تعلق الرؤية واللمس بشيء مشروط بالوجود وتعلق الخلق غير مشروط به لكن هذا الفرق لا يؤثر في دفع النقض ...

الملموس يعلم كونه جسما والمرئي يحس بكونه ... غير ذلك ايضا

صحة النقض بالملموسية وعدم صحته بالمخلوقية باطل في نفس الامر كما ان الوجوه المذكورة لعدم صحة النقض بالمخلوقية باطل ملا ميرزا

نور الله

ابق في هذه الحج بمكن بيان الفرق بينهما بان تعلق اللمس بشيء يقتضي كون الشيء موجودا خارجيا سابقا على المرتبة على التعلق كذلك تعلق الخلق فانه لا يقتضي تقدم وجود المخلوق على التعلق بل التعلق المذكور علة لوجود المخلوق في الخارج

محمد الدين

سجاله

بجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج لطلوع الهلال واجيب عنهما بان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار اشد من الموت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى بمعنى المسند الى الوجوه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى فى الاوليين وهلا الاكابر رأوا الظماء ما وجدوه بعد الاشتباه ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها وفى الثانى ناظرات الى جهة الله تعالى وهى العلو فى العرف ولذلك يرفع اليه الايدى فى الدعا او ناظرات الى اثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرتهم المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب فالمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل وارادوا بالرحمن مسيلمة الكذاب وعلى هذا فالجواب ظاهر وفى الثالث يرى بجاله ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر وفى الثانى ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية من الشدة والشزر والرضا والتحير والذل والخشوع ومنها ما لا يصلح صفة للرؤية بل هى احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئى ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم اذا نظر الى الهلال اخبر رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى والنظر لا ينظر اليه لرؤيته وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا مدلولها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل الرؤية مما غاية له مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره على وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة فى الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وليس حقيقة فى تقليب الحدقة نحو الرؤية قوله كم نظرنا الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذا يقال لم اذا نظر الى مطلع الهلال اخبر رأيت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقى من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله تعالى وجهته واثاره ولا قرينة هيهنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز فوجب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمن غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسرها جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد فى الحديث كما سيجئ وهو لا ينافى ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل

فان

ظاهر المعنى اخر فلا يثبت به الاستعمال المطلوب فى حق الرؤية

الرؤية

الرؤية كما فى الشرح

كما هو عند الجمع الصحيح مع

ان الحمل على الحذف والايصال

موقوف على السماع كما صرح به الشيخ قد

حمل النظر فى المصراع الاول على الانتظار ايضا

حمل على معنى غير ثابت فتادى الامر فى البيت فتعذر

حمل النظر على الرؤية فى الاية راجحا ظاهرا

قوله شزرا والازورار قال فى الصحاح نظر اليه شزرا وهو نظر

وكان بعد ذلك فضلا مجردا فى جميع الاعصار وعدم ثبوت

النظر الموصول بالى

بمعنى الانتظار عند الثقات

ثم وقد اشرنا الى ما يدل عليه وما يدل

عليه قول الشاعر ويوم بذى قار رأيت

وجوههم الى الموت من وقع السيوف نواظر ومن

المعلوم ان الموت لا ينظر اليه ولا يرى والغرض الموت بسبب

شدة الباس فقال الاقران حتى كانه موت مجسم مجاز

يصار اليه ويحكى من الخليل انه قال يقال نظرت الى فلان بمعنى

انتظرته وعن ابن عباس انه قال العرب

تقول انما انظر الى الله ثم الى

فلان وهذا اليوم ليلة

والبصير

فيقولون عينى شاخصة الى فلان وعينى ناظرة اليك ونظرى الى الله

لا اسلم ان النظر الموصول بالى موضوع للرؤية فالاولى

ان يكون موضوعا لتقليب الحدقة وما ذكره من قوله

لا انقضا فى تقريره يسوع لا يكاد

بالمنع لا يخفى فتدبر

فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرء رسول الله هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة ثم قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناديا يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعودا يشتهي الله تعالى ان ينجزكموه فقالوا اما هذا الموعود لم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرء رسول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها اما العقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع بتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها وتمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤية الله تعالى ولم يشترط بشرط اخر غيرهما لزم ان نراه الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الان ولا نراه في الاخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما الذاته او لصفة لازمة لا ممتنع انتفاؤها بالحوادث فلو جازت رؤية الله سبحانه في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعلمنا بصيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين باشكال اقليدس والمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به في بعد الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها

لان

ان يكون المراد بها وبالعطاء بمعنى عن شائبة التشبيه وبعد

قوله سلامة الحاسة

وكون الشيء جائزا

عدم قرب المفرط والبعد المفرط

والمقابلة او حكمها كما في الصور المرئية في

... انعكاس الشعاع وعدم الصغر المفرط ...

... وكونه مضيئا ... وغيره فخر الدين

قوله فانهم جوزوا رؤية الاعمى ...

... الرؤية ...

... فخر الدين

لانا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يجوز ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال تلك الاجزاء من البصر مختلفة ولا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتداد الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بمقدار قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المصنف لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى اذ على هذا التقدير ان نرى الاجزاء كلها وجب ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه توجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا واكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على حاله فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والتقلبة منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهوم او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض الاخر او لانه جعلنا الاعلينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان تكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذة من ادركت فلانا اذا لحقته ولذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قط او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية

بالجهة

بالجارحة المخصوصة ولا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا انه يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو

المدعي فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا المسمى

رؤية يحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى

يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدايح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه

الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول

تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم يحتمل ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى

المتنازع فيه بل هو ادراك البصر بأحد المعنيين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة

بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بالحدوث والنقصان ونفيهما لا الرؤية واما

في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على

الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الالة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلا نسلم انها

نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره

استنكارا بليغا وجعله ظلما او عتوا اكبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا

الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك

حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل

عليهم ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة

بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام

لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملئكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا

ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض

وقوله حكاية عن موسى تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون

الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما

قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل هل

رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها

قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن

للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه

في الاخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب

او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب

وارساله تعالى اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره

اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون

حال الرؤية فان الحكم كلا السمع بشرعنه والمصنف ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعله من فروع وجوب الوجود

مجما

محتجا بما ذكرناه فى احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من
الاعتراضات التى ذكرناها على الوجه الاول من وجهى احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان
الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما
على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار او
واحد الالاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة الى الاعتراض الثانى
وهو ان الكلام على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار الجبل
المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثانى من وجهى احتجاج الاشاعرة على
امكان الرؤية بالاية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى
الثالث من الاعتراضات التى ذكرناها على الدليل العقلى للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع
منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله اى مع منع
الحصر اشارة الى الثانى منها وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر فى الحدوث والوجود فان
الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفى الزائد يعنى وجوب الوجود كما يدل على نفى
الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التى نذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغى لا لعوض
فان واجب الوجود لو كان مستعيضا بافادة ما ينبغى للممكنات فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان
محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغنى الذى لا يستغنى عنه شىء وواجب الوجود كذلك لانه
لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لان منه وبما منه ومنها التمام لان التمام هو الذى حصل له جميع ما
من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اى فوق التمام وهو
يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقيقة
اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى ثابت لما هو غير قابل للعدم ولفنا ومنها الخيرية اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير
لانه قد سبق فى صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد تقرر ان وجوب الوجود يقتضى ان يكون ذات
الواجب بنفسه الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات البارى هو الخير ومنها الحكمة وهى العلم بالاشياء
على ما هى عليه لان وجوب الوجود يقتضى التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هى ومنها التجبر لان الجبار هو الذى
يجبر الشىء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضى الوجود وهو يوجده ويجبره
على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم
بذاته الذى يقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما
تقدم يعنى ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد
ارادة مخصوصة والتكوين ليس مغايرا للقدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى ان اليد صفة مغايرة
للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم
والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله

تم

ثم كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادث اعني وجوده والمراد به التكوين والايجاد والتخليق وانه
وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين
هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير
بل الامكان يعلل المقدورية فيقال هذا المقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون
اعني كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغني عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد
بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه فان هذه
الصحة هي الامكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة
فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل منها احدهما بعينه بل لا بد في
حصوله من صفة اخرى متعلقة باحد ذينك الطرفين وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين
يصلح اثرا للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح
لا حاجة الى مبدأ للتكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

## الفصل الثالث

في افعال الله تعالى الفعل المتصف بالزائد اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا والثاني مثل افعال النائم
والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا والثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما
والحسن بعد ذلك اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول الواجب ان استحق
بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق تركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشيا
وقبحها هل هما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل وان
الفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع
كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان
يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او
الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسن او قبح في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشيا
وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة
الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه
ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا

عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك أيضا يدركه العقل كالمعنى الأول ويختلف بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه

وموافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما تعلق به مدح وثوابه أو ذم وعقابه فما

تعلق به مدح في العاجل وثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذم في العاجل وعقاب في الآجل يسمى قبيحا

وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في أفعال العباد وإن أريد بما يشمل أفعال الله تعالى اكتفي بتعلق

المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لأن الأفعال كلها سواء

ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع بها

ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فإنهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية

لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم إن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة

من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فإن كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن

الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا ورد به الشرع علم

ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه

الشارع فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في

القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره ثم إنهم اختلفوا فذهب الأوائل منهم إلى أن

حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفة

حقيقية توجب ذلك مطلقا أي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدمنا

من أصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لأحدهما وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة في القبيح

مقتضية لقبحه دون الحسن إذ لا حاجة له إلى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب

الجبائي إلى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الأفعال وقبحها لصفات حقيقية فيهما بل لوجوه

اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع

نقول ذهب المعتزلة إلى أن الحاكم في حسن الأشياء وقبحها هو العقل لوجوه أولها أنا نعلم بحسن الإحسان

والعدل والصدق وقبح الإساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف به

منكر الشرائع أيضا ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع وإلى هذا الوجه أشار المصنف بقوله للعلم بحسن الإحسان

وقبح الظلم من غير شرع وأجيب بأن جزم العقلاء بالحسن والقبح في الأمور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة

أو صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا فيه إنما هما بهذين المعنيين عقليان والمعنى المتنازع فيه ثم وثانيها

أنه لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبتا أصلا لأنا نعلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه

وقبح ما نهى عنه أو أخبر عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن

سفه وعبث لا يليق به وذلك إما بالعقل والتقدير أنه معزول لا حكم له وإما بالشرع وإليه أشار المصنف

بقوله ولامتناعهما مطلقا لو ثبتا شرعا وأجيب بأنا لا نجعل الأمر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل

الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو ثبت الحسن

القبح

والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فلم يجز ان يحسن الاساءة ويقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان البطلان بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان بالمعنيين الاولين لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض يمكن ان يورد على قوله لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن اللازم باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصور اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن واللازم باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انقاذ النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واليه اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العبد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص ووجوب الفعل معها على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى قد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله مستغن عن القبيح وعالم بقبحه وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه والمصنف ذهب مع الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها ممكنة فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه ممتنع لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي المقدورية والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق

ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه تعالى اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فذهب الاشاعرة الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل

وسببا للاقدام عليه لزم وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى

الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غيره

الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح

ان يكون غرضا لما مر من العلم الضروري بذلك ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر

لا بالقبيح والنهي عن الحسن قبيح اختلفوا في ان ارادته تعالى شاملة للكائنات فمذهب الاشاعرة الى ان ارادته تعالى

متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف فهو مرفوعا الى النبي انه ما شاء الله

كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق

الطاعة لا الفسق وانما اختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن

كلاهما قبيح عندنا بالمنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء الثاني ان الامر بلا ارادة والنهي مع الارادة قبيح عندنا بالمنع اذ قد

لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان

او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر فهو به مطلقا وكذا النهي واحتج

الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها قطعا

ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه فقالوا بعض الافعال مستندة الينا

كما سبق وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي مع صدور

الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون

الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم منه ان يكون اكثر ما يقع من العباد على خلاف ارادته تعالى والظ

انه لا يرضى على ذلك من له ادنى مرتبة من عبادته ويحكى انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ

ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في

في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لو اراد الايمان على سبيل الالجاء

لو لم يقع لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له تعالى في

عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره برغبتهم واختيارهم لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا فهذا

ليس بشيء لانه لم يقع مراده ووقع مراد الكافر والعاصي كفى بهذا نقيصة مغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع

ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة

قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه ووجوبه والنصوص قاضية باسناد الافعال الينا

اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها

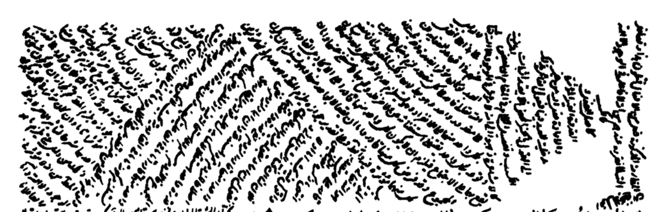
افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا

لله تعالى فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى ان ليس لقدرتهم تاثير

فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله

المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه

اياه





ايلتفات منه لقدرته وارادته من ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجود شيء وكونه محلا له وقد
الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرته على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المصنف هذا المذهب
وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والساقط
منها ويعلم ان الاوليين يستند الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل
في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية
ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تأثيرهما في الاولى وعدمه
في الثانية اذ لا يلزم من تعدد ان الشيء كالفعل الاختياري مع شيء كالقدرة والاختيار وجودا وعدما كون المدار
علة للدائر ولهذا العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة
ومسلك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره
لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما
على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد
من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور
ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه اذا لم
يجب الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح اخر
ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدوره عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره
واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا واقول بهذا التقرير حيث عمم
المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان
الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح
ولم يحتج الى ما قاله بعضهم من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من
سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه واجاب المصنف عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي
القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما
وتعلق الارادة الجازمة به واما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى
ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكر بعينه جار في حقه تعالى ايضا واجاب الامام عنه
بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل
في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه
لا ينفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا
مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان



عليه الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول لا اشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا تبين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب
المواقف فهذا الرد نظر فان مآل ما ذكرنا الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى في تخصيص احد
في قولنا ترجح فعله يحتاج الى المرجح ما المرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من
الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد فيجب الفعل معه ولا يكون العبد
مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت
معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستبدا مستقلا في الفعل وح لا
يتوجه النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا
للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل الباري يجب ان لا
يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريا
لا انما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك معه على
التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا انفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه
وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب لان الناقض يدعي لزوم كون
الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا
محتاجا الى مرجح آخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه بالاختيار اما اذا
كان صادرا عنه لا بالاختيار فاللزوم ممنوع فيبطل ما ذكرنا من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ومنها
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا
صح الاستدلال بتفاصيل العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية
لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور
له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور
له بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك
الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء
والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها و
اوضاعها التي بسببها تتأتى تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم
العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نسلم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد و
المثبتون لعلمه لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار
لكونه مقارنا للقصد الى الشيء لا يكون الا مع العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو
حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال

فلا بد

قوله ولان النائم يصدر عنه افعال اختيارية كون افعال النائم اختيارية ثم كما ذكره بعض اصحابنا ويمكن ان يكون نظره الى ان النائم ربما تخيل في النوم شيئا فاقه فيقصد ويريد الى الفعل المتضمن لما يصدر عنه ذلك الفعل وفيه ان الفعل ح صادر عنه كما يصدر عن اليقظان ولا فرق بينه وبين النائم فان لم يكن لليقظان شعور بتفاصيل ما يصدر عنه كما ليس للنائم ففرض الكلام في النائم ضايع و من البعيد ان يكون تشريفا الوصف على سبيل التمثيل ان كان له شعور بتفاصيل الفعل فالحق ان النائم في الصورة المذكورة مثل والفرق تحكم بعيد كما صدر انما يمكن من فعل النائم ان يتوهم فيه ان يكون اختياريا اشد من اليقظان في احتمال العلم التفصيلي بكمياتها وكيفياتها وعدمه فالتمسك بخصوص فعل النائم لعله لا يبرز

قوله وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار لما ذكرنا من ان صدور الفعل لا ينفك عن الوجوب فلو كان هذا الوجوب منافيا للاختيار لم يتحقق مختار قطعا بل هذا الوجوب يحقق الاختيار اذ الاختيار لا ينفك عن وجوب كما عرفت وقيل ان الوجوب لو كان منافيا للاختيار لكان العبد مجبورا في فعله فيلزم ان لا يكون الحسن والقبح شرعيين لانهما من صفات الفعل الاختياري و اقول لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الفعل المنسوب الى العبد المسبوق بالقدرة الغير المؤثرة يصدق عليه انه فعل اختياري ولا ينافي ذلك كونه حسنا شرعيا او قبيحا وانما المنافي لكون الفعل حسنا او قبيحا شرعيا عدم كونه مسبوقا بالقدرة الغير المؤثرة ايضا وليس كذلك فتدبر فيه

واذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شئ منهما وهو ايضا ممتنع لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته تعالى اقوى واذا المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيها المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه تحت القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق المؤذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل بوجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون البعض منها دون بعض مثل الوارد بلفظ الخلق او بعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شئ صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار وقوله انا كل شئ خلقناه بقدر وبدلالة الحصر قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذ كان هو ضمير الشان

دعوى كما هو اول البحث ومن يقول بان العبد موثر في افعاله كيف يسلم ان الفاعل يجب ان يكون غير محتاج الى الفاعل ملا ميرزا

قوله لجاز ان يوجد جسما الخ الملازمة ممنوعة لجواز ان لا يكون العبد قويا على ايجاد غير الحركات الاختيارية الصادرة عنها وذكر بيانها غير تمام لجواز ان لا يكون الامكان مصحح التعلق ايجاد العبد لغير الحركات فانا نقول لو تم ما ذكره من البيان لزم صحة ان يكون العبد

يقتضي العبد هو الامكان والمحرو شرط فكل منها متحقق في فعل العبد ولا يمكن الجواب الا بان يقال الامكان مصحح لتعلق الايجاد في الجملة لا التعلق الايجاد من كل موجود لجواز ان يكون بعض الموجودات غير صالح للايجاد وهذا الجواب ايضا فيما نحن فيه ايضا بان الامكان في الجسم مصحح تعلق الايجاد من كل موجود فاعل لجواز ان يكون بعض الموجودات الفاعلة غير صالح لايجاد الجسم ولا مانع من ان يكون الشئ صالحا للعام ولا يكون صالحا للخاص كالعبد صالح للايجاد في الجملة وليس بصالح لايجاد الجسم والجسم صالح لتعلق الايجاد في الجملة وليس بصالح لتعلق ايجاد العبدية

وهذا الجواب المعتبرة يرجع الى ما قاله ملا ميرزا عليه الرحمة

انه يكون عالما بمجرد نفس الطبيعة الكلية من غير نظر الى الخصوصيات فتدبر فخر الدين

قوله ومع الاجتماع يقع مراده لكونه تعالى مستقلا في الفعل متمكنا منه بلا حاجة الى انضمام فعل العبد بخلاف العبد لاحتياجه في الفعل الى كونه موجودا ووجوده من الله تعالى

قوله وكذلك قوله تعالى قل شانه العزيز فخر الدين



او ضمير لهما بهذا وانشوا ما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله عالما والعلم لا يدل
الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه تعالى اذ لا معنى لقولنا
ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا عموم
و لعمل العبد خاصة وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او
اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من
الدواعي والعقايد والخواطر بكونه تعالى خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني
الخلق وفي اسلوب الكلام اشعار على ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل
بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها
وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ
الفعل قوله تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون
موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر بغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من
عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه على هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر
ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك منها ما تواتر معنا من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله
ومشيته فجميعها متاول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات وطريق تاويلها وهو ان الفعل يجوز ان
يستند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله مسبب لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب
جاز اسناد افعال العباد اليه واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الايات فبحسب الايجاد الا ان الا
والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان
افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهو ايضا انواع فمنها الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للا
الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت
كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون
اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن
الخالقين وانخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن
الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في
القران واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه الالفاظ
مجازا من تسبب لتعارض وجعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا
في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه محمول لتقديرها على راي الامام وهو ان مجموع
القدرة والداعية موثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا الجاء الا شك

ولا

الذات المشخص واحد بلا شبهة ورد عليه بالفرق
بين الواحد والاحد وقد تقرر ان الاحد لا ينقسم
بوجه ما وما هو مقابل المتعدد ... هو الواحد
... الاحد ولا يبعد ان يتق على
تقدير عدم الفرق
بينهما ذكر
الاحد تاكيد
ومبالغة للتو
حيد لنهاية الا
هتمام برد القول
بالاشتراك وعدم
توهم ... اللفظية
المعنى الكلي وان كان
مجازا ... الدين
قوله الا يعلم من خلق ...
الاحتجاج على عدم كون
العبد فاعلا للاعمال الاختيارية
وان الله تعالى عالم بقولكم
... او جهرا ومن هو خالق
... عالم به ...
الا ... فيكون خالقا لجميع
اعمال العبد من الافعال القلبية و
القالبية ... عدم الفرق بين ...
... الاختياري وغيره من الا
... الاختيارية
قوله لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه الخ قول
... البيان غير تام اذ المعنى ان
هذا المعين ليس الا المعين الموصوف بالخالقية
... لا يخفى ان ... محصور ... وهو لا يستلزم حصر
... قوله تعالى قوله واجعلنا مسلمين لك
... الاستدلال ان الاسلام ... حيث
... مطلوب ... وهو من الافعال القلبية
والقالبية ... الاقرار ... باللسان وظاهر عدم
الفرق بين هذا الفعل والفعل الاختياري ... و
شرط ... في اقامة الصلوة ... و
كون النعمة من الله تعالى ... الدين



ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان لا تسجد فما لهم لا يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الآيات الدالة في القرآن على ان فعل العبد بمشيئته وارادته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب انها سيما من افعال العبد بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك ترتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظ وهو ان فعل العبد بمشيئة الله تعالى لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار والجواب انها من هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى وليس ابتداء من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان شواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وما يقع لا باختياره وعلى وفق ارادته غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب افعال من الله تعالى وتصرف فيما هو حقه تعالى لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار دون عدم الاحراق والفرق بين الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد ما يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع والامتناع تابع لقصده ودواعيه وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخوله النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها فلا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدث عند ارادته ويحدث عند كراهته واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع فرب فعل يتبع ارادة الغير كالحدث

والعبد

بوجود هذا الخبر ويستلزم الجمع بين النقيضين فعن الحكم دون الاول
واقول هذا الرد مردود اذ الايمان التفصيلي مكلف به فلا يشتبه
ويستلزم الجمع بين النقيضين كما سلم المورد
فلزوم الاستحالة في ايمان التفصيلي ظ
وكان ان تقول ان كون ابي لهب مثلا مكلفا بالايمان التفصيلي
...
حصول المعرفة تكليف
تحصيل الحاصل وتحصيل المحال
فيكون التكليف به ضائعا
وان كان في حال عدمها وغير العارف بمن كلف وصفات المكلف
...
عنه كالعلم والقدرة والارادة و
غيرها فرع على التكليف وتكليف
الغافر تكليف بالمحال وعار عن الفائدة
...
لا من تصديق وثانيا بان التكليف انما
هو العارف به وبصفاته المذكورة بل
من جهات اخرى كالواحدية وغيرها من
الصفات التي يتوقف معرفة التكليف على
معرفتها وانما طولنا بنقل هذا الكلام لتحيط باطراف المقام فخر الدين
قوله واجيب بانه لما ثبت بالدلائل ...
ان الكل الخ قد عرفت ما يتوجه على الدلائل ...
مع ان ما سبق معارض بالادلة العقلية ...
يجب ثم على ان الكل بقضاء الله تعالى لا ينافي كون
بعض الافعال صادرة عن العبد ...
بالقضاء الخلق ولم يثبت ثم اعلم ...
على ان العبد ...
للكشاف ذهب الى ان العبد فاعل فخر الدين
قوله ولا استقلال للعبد هذا اجمال كلام فيه
وقد ذكر بعض المحققين ان القول
باستقلال العبد من غير
مدخلية للغير
بقدرة احد فالمراد بالاستقلال ما ذكرنا فخر الدين

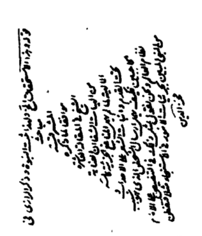
والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد
والقضاء لذاته العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك
والجواب ان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا من الصفات
قد اوجدها الله تعالى في محالها اتفاقا ولا يتصف بها الا المحال ثم الزمهم صحة هذه التسمية بناء
على اصلهم الفاسد اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم ورد عليهم انها تترتب وردوا ايضا ان الفعل المترتب على الاخر يصدر عنهم
وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه
على القصد فقالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان
الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر
ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل اخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب
حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا
كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة فقال احسن المدح
على بعض الافعال المتولدة كذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا و
قالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب
هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب
باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في
القاء الصبي لا على الاحراق جواب اعتراض يرد على دليل المعتزلة في قولنا نحسن المدح والذم
لا يدلان على اسناد المتولد الينا وذلك لا نحسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا
فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب
ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من رعاية العادة وعلى اشتغال
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال وان اريد الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح
قد اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول افعال العباد
فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله
تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله وهو باطل عندنا لما بينا وان
كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن
قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون المباح وهذا معنى قوله صح في الواجب
خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي علمناه لذلك وكتبنا

## في معنى القضاء والقدر

للقضاء والقدر معان كثيرة منها السنة والتقدير ومنها الايجاب والالزام ومنها التبيين والاعلام ومنها الارادة الازلية كما سيجيء في الشرح وقضاؤه عند الحكماء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها

في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضا والقدر واليه اشار بقوله صح مطر وقد بيّنه
علي في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى اصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضا الله وقدره فقال له والذي فلق الحبة
وبرء النسمة ما وطينا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضا الله وقدره فقال الشيخ
اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم
وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
فقال الشيخ كيف القضا والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو
كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت ملامة من الله لمذنب ولا
محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان
وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى
امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا
ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشيخ وما القضا والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلى
قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فما
يراده للتأييد محل التأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى
مقابل له والاولان منتفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف
الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلاث
المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف
عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلاث
فما ورد في الآيات من اسناد الاضلال الى الله فهو المعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله
تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به
كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا
يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا
فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح
عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتج الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا
الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى والمصنف اجاب عنه بقوله وكلام نوح مجاز فانه
سماهما كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة
والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له
كالفصد والحجامة الثالث حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزويج

انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النجاة من الرحمن غفرانا
اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا فيه احسانا



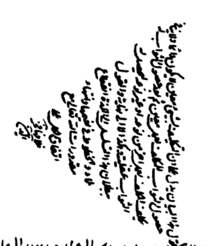
قوله فيقع من ذلك الهرج الهرج الفتنة كذا في الصحاح وفيه ايضا انه سئل عن رسول الله صلى الله عليه واله فقيل ما الهرج قال القتل

## في بيان الاختلاف بين حسن التكليف وعدمه وبيان ثمرته

والصلوة عليه كما يستفيد منه فيعلم انه كما يستلزم اجلب نفع والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه
التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا
في ان التكليف حسن ام لا واختار المصنف الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل
بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف
لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم مداواته فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضر
ضررا لا تدارك له لا يكون الا للتخلص من ذلك الضرر بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من
المشقة الحاصلة بسببه ولذلك صار حسنا بخلاف الجرح ثم المداواة الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع
بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف
والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضا الجانبين لاختلاف
اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لا يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى
رضا المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم
السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة
بغيره والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضة والشكر بطل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة
النافع استعمالها في الرياضة وادامة التطرق الى الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة
الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث
لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر
عليها صانع واحد حتى وانما يتيسر بجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما
يعمل له الاخر مثل ان يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذلك ويخيط واحد للاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى هذا القياس
سائر الامور فيتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن في اصطلاحهم عبارة
عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج
اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعو الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظامه
والمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يعين
ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم
باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل
على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق
الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم
الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع
والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي
وكررت عليهم في مدد متقاربة حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق

عليم

عليهم تقديرا والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تقصيا نقدوا الى الاعتراف بعبوديته وعبيد ثواب بحمايا
اخرويين والى القيام بعبادات يذكرونها الخالق مبعوث جلاله والى الانقياد للسنن التى يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور الشرع وتلك السنة اعنى الطريقة التى بينها
الشارع ويدعوا اليه العباد استعمالها نافع فى امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة
الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثانى ادامة النظر فى الامور العالية المقدسة
من العوارض المادية والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع
ووعده للمحسن ووعيده للمسئ المستلزمة لاقامة العدل فى الدنيا مع زيادة الاجر والثواب فى الاخرة فهذا بيان
حسن التكليف على رأى حكماء الاسلام وواجب لزجره عن القبايح اختلفوا فى ان التكليف واجب ام لا فمنعه
الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شئ على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف
زاجر عن ارتكاب القبايح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر
عنها والزجر عن القبايح واجب شرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة
على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل
به او امكانه وامكان الالة يشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع
الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له
وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثانى تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستعلام
بليباشر الفعل ثم ان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكانه وجوده واليه اشار بقوله
وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال عن الفائدة الثانى اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون
واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل
لئلا يكلف بارتكاب القبايح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من
الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق
للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم
وان يتمكن من الة الفعل اذا كان الفعل ذا الة ومتعلقه اما علم عقلى او سمعى واما ظن واما عمل اى ما يكلف
به قد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله تعالى وكونه قادرا
عالما الى غير ذلك من الصفات التى لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا
سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبى مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور يكفى
القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولا يصال الثواب
التكليف لا بد ان ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع
لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالى ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستلزم المشقة والثواب



يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما ممتنع فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يكن ايصاله
الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن و
الكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة
بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرة اجاب
بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطنا يعني ان هذه المفسدة للكافر لم تحصل
من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة
الحاصلة من التكليف فالفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة
التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر
لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما
بالنسبة الى المؤمن فانه فائدة امتثال المكلف المكلف به لا فائدة التكليف في اللطف واجب ليحصل الغرض
اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة
واختاره المص واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان
الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى
غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من
التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب عليه تعالى
ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح
منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالشقاوة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن
اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب لو خلا عن
جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف
الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون
بتركها فليس هيهنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول
باطل لا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب
ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول
الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه
كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما حصل عنه تعالى ما ينافيه اذ
الجمع بين المتنافيين محال اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل
الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا يأتي
بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار

## في بيان ان اللطف واجب وتحقيق معناه

قوله فيلزم الاخلال بالواجب عدم تجويز تكليف العبد حال عدم اللطف مع القدرة على ان يفعل المكلف به بعد حصول اللطف الا ان يقال اراد بوجود اللطف وجوده في الجملة وبعدمه العدم راسا ... لزوم الاخلال فافهم فخر الدين

بالجنة

بالجملة من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب على الطاعات في الاخبار انما
انما هو بالنسبة الى الجاهل كالبعض في المفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى فيفضي الى الياس ويقبح
منه الجاء التعذيب مع منعه عنها الذي المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية
والالجاء اليها فيقبح التعذيب عنه ح لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم لطفت بي كما قال الله تعالى ولو اهلكناهم
بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر انه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم
هذا السؤال لكن لا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من غير البعثة ولا يقبح منه ذلك لان الذم مستحق
على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو بعث انسانا عزم على فعل القبيح
ففعل لم يسقط من الباعث ولذلك كان لابليس جزء من اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد
من المناسبة يعني لا بد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث
يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم
الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا
ترجيح بلا مرجح والى هذا اشار بقوله والا يرجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء
والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا
يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم
يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل
لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل
بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على جهة
الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله
التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على
جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن
البدلين يعني ويشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر
كون كل منهما حسنا [illegible] وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى
وعنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين ولكونه عاديا او
على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين ونحو اللطف فهو ضربان مصلحة في الدين
ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او
غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها او ما يشبه هذه الامور عقيب اللطف
واختلف في حسن الالم ووجهه فذهب الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت
مبتدءا او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي

يكون مناسبة بين اللطف و الملطوف فيه وان الا يلق ان يعلم المكلف اللطف والمناسبة لا انه يجب ذلك وعلى هذا لا خدشة قطعا

صادرة عن الظلم واختار المصنف ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين
ما ابتنسه الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنها اما الاستحقاق او اشتماله اما
نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه
في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من
هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتالم
مشروطا باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما
قبيحان عليه تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اى ويجوز ان يقع الالم على المستحق مثل القصاص او الكفارة
بطريق العقاب فيكون بجملته قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يمنع اللطف في الم المكلف
في الحسن يعني ان اللطف حين كان في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا
عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كانت اللذة مشتملة على
اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير بحكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن
الوصول الى المنفعة بغير الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل اى
لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار
المتالمين لكونه بالغا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه فالعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه فالعوض نفع مستحق
خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق
فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه
تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن
لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده تعالى بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى فمنها انزال الالام
بالعبد كالمرض ونحوه فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على
العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال الالم وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم
بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كما اذا علم وصول مصيبة
او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان
العوض عليه تعالى او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه تعالى
هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب لا ما يستند الى فعل العبد اى الغم
المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد

قبلا

قوله فذهب الثنوية الى قبح جميع الالام الحسية اى التي تكون بخلاف النور والظلمة وان فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة كما مر في الالهيات شرح التجريد

قوله وهما قبيحان اى الظلم والعبث قبيحان عليه تعالى وهذا مبني على القول بالقبح العقلي وقد مر بيانه

قوله والا لكان ظلما اى ... وهو خلاف مقتضى الحكمة وما هو خلاف مقتضى الحكمة قبيح يحكم به العقل

قوله من الله تعالى ... ان الله تعالى يقضي ويحكم بالحق وهذا الحكم مما يقتضيه حكمه وقد تقرر ان ما يقع يكون واجبا ... الم يجب لم يتحقق ... العقول ... وما ورد في القرآن لا يثبت الوجوب فلا يكون ... واردا على ... العقول ... ورد فيه لا يثبت الوجوب ... كما لا يخفى

بجلب نفع او دفع ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها ان الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله
عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على
المنافع العظيمة البالغة في العظم جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض
يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به
الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا
بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار فاحترق او شهد احدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض
يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة
والله تعالى منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه ولهذا وجب على الملقي
العوض دون الله تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة
الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا
لانه لو لم ينتصف لادى الى ضياع حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى قادر
على منعه اما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع الحق
قبيح عقلا او واجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله يقضي بين عباده بالحق ولا يجوز تمكين الظالم
من الظلم من دون عوض له في الحال يوازي الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه
الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين
له انقطاعها فلا يتألم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب انقطاعها
لئلا يتألم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم لئلا يتألم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل
العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له
التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ
بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزايد بما يختار
معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زايد على الالم زيادة يختار معها
الالم المه ومثل هذا النفع الزايد لا يستدعي ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختار الالم
معه لكونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه
لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عوضا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع
من دوامه وقد انتفى دوامه المنع ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير ثم ان المانع
هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة
غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوام الم... فانه لو انقطع
العوض لالم انقطاعه فيستحق عوضا على المتألم عوضا يجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم به فاستحق

عوضا

قوله
دون عوض
في الحال يعني انه لا يجوز
تمكين الظالم من الظلم من غير ان
يكون له في الحال ما يوازي ظلمه مرتين
لان الانتصاف لازم عقلا وسمعا فلو تمكن الظالم
ليس له عوض يوازي ظلمه لادى ذلك الى اضاعة
حق المظلوم وتقريره ايضا انه تعالى يقتضي ويحكم بالحق فلزم
من ذلك تمكين الظالم من الظلم الا ان يكون له عوض في الحال
يدفعه الله تعالى الى المظلوم ويتفضل الله تعالى
ويدفعه الى المظلوم فخر الدين

عوضاً اخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه او تؤدي وجوبه الى عدم يكون عطاء الا انقطاع
ثم ورد المصنف ذلك ايضاً بقوله لا الم على القطع مع انه غير محل النزاع يعني ان الالم انما يلزم بسبب
انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع
في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائماً ولا يجب اشعار
صاحبه اي المستحق للعوض به اي بالعوض ايضاً عوضاً بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم لا يحصل التعظيم
الا بان يشعر انه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضاً بل يجوز ان يوصل الله تعالى كل ما يحصل فيه
نفع بخلاف الثواب فانه لا بد ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس
والنكح لانه رغبه في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه
العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين
الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى
فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه والعوض عليه يجب ان ايصاله الى الحد الذي رضى عند كل عاقل يعني
العوض ان وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائداً على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض
علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلماً واجل الحيوان الوقت الذي
علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اي القتل يجوز موته في ذلك
الوقت وحيوته ايضاً وقال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة
الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفاً للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفاً
لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفاً للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف
وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققاً والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه
فطعام البهيمة قبل ان تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقاً لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضاً
لا يكون رزقاً لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان تحصيله مباحاً فانما الى العبد منه نصب
وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقاً له في ذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو
من الله تعالى والرازق له في ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يجب
اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي عنه وقد يحرم
عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان
فانتفع به فيدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول وغيره مباحاً وحراماً مملوكاً او غير
مملوك ويخرج ما لا ينتفع به وان كان الشوق للانتفاع لانه رزق فيمن ملك شيئاً وتمكن من الانتفاع
به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقاً له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا
الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير
العوض الذي يباع به الشيء طعاماً كان او غيره وهو رخص او غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت

والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط السعر انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع السعر انما يكون غلاء اذا كان بالارتفاع
على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يسند الى الله تعالى بان يقلل
جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء ويكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس
فيه فيحصل الرخص وقد يسند الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن
غال ظلما منه او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف
ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على
الله تعالى ما هو اصلح للعباد واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء
الصارف واعترض بان ذلك يوجب الفعل عنه بمعنى اللزوم وعند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه
بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تعد وتحصى
ولنذكر بعضا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا
او يسلب عقله عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في
النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين
الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى
خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب
على فعله شكرا ولم يكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يغير ما
هو الواجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر ينضبطونه في الاصلح فالمزيد
عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه ومفاسده اظهر من ان يخفى المقصد الرابع
في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع
لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة
وان كان من النبأ فهو الخبر للانباء عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه
وقد يخص بمن له كتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة النقل فيما يدل عليه
العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي
لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والسمع والبصر والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس حجة على الله
تعالى بعد الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير
اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح
اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية و
الادوية ومضارها التي لا يفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ
النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون

البحث في النبوة وبيان حقيقتها

مطاعا

مطاعا كما ذكرنا فى بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اى تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العلميات والعمليات وتعليمهم الصنايع الخفية من الحاجات الضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العايدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا فى الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اى فبعثة الانبيا لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهى ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة فى بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثانى ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم فى القسم الثانى بل فى القسم الاول ايضا ليتعاضد العقل بالنقل وهى واجبة لاشتمالها على اللطف فى التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان مواظبا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان لا يجال فى بيانه انها من اشتمالها على فوايد ويجب فى النبى العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له فى اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعنى لو صدر عنه الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ووجوب مخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبى ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله واما الثانى فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار عليه يعنى لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته فى القليل الزايل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته فى الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التى دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى فى ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم

تبيين بجاى اوردن وبرسيدن وتحقيق كردن كنز



وقطع

هتم
قصد کردن کنز
شوکت سمت شدن در
جنگ و تمام سلاح شدن کنز
حشو مردم فرومایه کنز التطفیف کم
نمودن خلاصه اناب الله تعالی رجع و بسوی
الابتهاج خوشحال شدن الفدا ترك الاضداد
الاتهام بالقاضی الزکاء سرعة
الفطنة فطنة زیرکی ۱۲
الطیع بالتحریک
الوسخ
بشدید
من الصداد
ویشین دیب
ن
الدبدان الداء
والعاقة ۱۲

قطعی البطلان ومنها عدکونه مسارعا فی الخیرات معدودا عند الله من المصطفین الاخیار اذ لاخیر فی الذنب
لکن اللازم منتف لقوله تعالی فی حق بعضهم انهم کانوا یسارعون فی الخیرات وانهم عندنا لمن المصطفین الاخیار بقی
الکلام فی ان العصمة من ای معصیة تجب فان ما یتوهم صدوره عن الانبیاء من المعاصی اما ان یکون منافیا لما
یقتضیه المعجزة کالکذب فیما یتعلق بالتبلیغ اولا والثانی اما ان یکون کفرا او معصیة غیره وهی اما ان تکون کبیرة
کالقتل والزنا او صغیرة منفرة کسرقة لقمة والتطفیف بحبة او غیر منفرة ککذبة وشتمة وهم بمعصیة کل ذلك
اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور علی وجوب عصمتهم عما ینافی مقتضی المعجزة وقد جوزه القاضی
سهوا زعما منه انه لا یخل فی التصدیق المقصود بالمعجزة وعن الکفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء علی تجویزهم
الذنب مع قولهم بان کل ذنب کفر وجوز الشیعة اظهاره تقیة واحترازا عن القاء النفس فی التهلکة ورد
بان اولی الاوقات بالتقیة ابتداء الدعوة لضعف الداعی وشوکة المخالف وکذا عن تعمد الکبائر بعد البعثة
وجوزه الحشویة وکذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الی الاتباع ولهذا ذهب کثیر من المعتزلة
الی نفی الکبائر قبل البعثة ایضا وبعض الشیعة الی نفی الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققی الاشاعرة
منع الکبائر والصغائر الخسیسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغیر الخسیسة عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمین
من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الی تجویز الصغائر عمدا فالمصنف ان اراد وجوب العصمة عن جمیع المعاصی
کما هو الظاهر من کلامه والمصرح فی الشرح فلا یخفی ان ما ذکره من الادلة لا یفید ذلك فان صدور الذنب
سیما الصغیرة سهوا لا یخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غیر واجبة وبعد البعثة انما یجب
فیما یتعلق بالشریعة وتبلیغ الاحکام وبالجملة فیما لیس بدله ولا طبع والانکار علی ما صدر عنهم سهوا غیر
جائز ورد الشهادة انما یکون بکبیرة او اصرار علی صغیرة من غیر انابة ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
العذاب واللعن واللوم انما هو علی تقدیر العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا ایذاء للنبی بل یبتهج و
بمجرد کبیرة سهوا او صغیرة ولو عمدا لا یعد المرء من الظالمین علی الاطلاق ولا من الذین اغواهم الشیطان
ولا من حزب الشیطان سیما مع الانابة وعلی تقدیر کون الخیرات لعموم کل فعل وترك فتسارع البعض الیها او کونه
من زمرة الاخیار لا ینافی صدور الذنب عن آخر سیما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذکورة علی
نفی الکبیرة سهوا والصغیرة غیر المنفرة عمدا محل نظر ویجب ایضا فی النبی کمال العقل والذکاء والفطنة
وقوة الرأی لان من لم یتصف بها لم یرغب فی متابعته والانقیاد لاوامره ونواهیه ویجب ایضا عدم السهو
لئلا یسهو فیما امر بتبلیغه ولعل مراده ان لا یکون السهو فی الامور دیدنا له وعادة وعدم کل ما ینفر عنه من دناءة
الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التی تتنفر عنها الطبائع کالبرص والجذام
وسلس البول والریح والاکل علی الطریق وشبهه من الامور الخسیسة وطریق معرفة صدقه
ای صدق النبی فی دعوی النبوة ظهور المعجزة علی یده وهو ثبوت ما لیس بمعتاد او نفی ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوی وقید بذلك احترازا عن الکرامات فانها لا تکون مطابقة للدعوی ضرورة
عدم الدعوی لکنه یخرج الارهاص والمعجزة المکذبة لمدعی النبوة ایضا والمصنف یسمیهما معجزة کما سیأتی واما

الارهاص
هو العلامة الدالة
على بعثة النبي قبل بعثته كالنور
الذي ظهر من جبين عبد الله صحايف مثل
ما وقع في زمان عيسى عليه السلام ان تنتفي الدعوى
النبوة وما دي سوناحق صار سبع اميت
حيا واكل موزن آسى چيزى عجب
غير واقع ١٢ للارهاص

هو احداث
امر خارق
للعادة دال
على بعثة نبي
قبل بعثته شرح
المواقف بركار
دايم ليستنده ١٢

ارتداد الطرف
برهم نهادن چشم
هوٺ اٺن شدن
كنز الخطب الامر العظيم
١٠



قوله مخرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيدًا آخر وهو عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والمص في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان ينطق هذا الحجر
فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المص قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق
المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق
عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك
اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل
فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد
وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادته الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادته اليقين
في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن
الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة
العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة لهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك
في بيت ليس فيه غيره وثمة حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك
الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور
ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي
فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم
على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما
دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي
وجوه منها انه لو ظهر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي فيخرج
عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه حينئذ عن
الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم
خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لزم النفرة عن الانبياء لان الباعث على
اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم هان الخطب ولزم النفرة عن اتباعهم
وتقرير الجواب انا لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك عن مشاركة نبي
آخر والى هذا اشار بقوله ولا النفرة ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو لظهور الامر الخارق للعادة
على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم التميز للنبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التميز وانما
يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو تم فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله
ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى
الدلالة على اختصاصها بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى

دلالة

دالا لانه كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرايط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله لا

ابطال بل لا لنه ومنها انه لو جاز ظهور على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عموم ظهور

المعجزة والجواب منع اللزوم لان منع ظهور الخارق للعادة كرامة لصاحبه في نما توجد في الانبيا والصالحين

من عباد الله تعالى وهم الاوليا والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة بقطع الارهاص اختلفوا في

ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا فمنعه

المعتزلة وجوزه الباقون واحتج عليه بظهور معجزاته نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام

تسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم بقطع ظهور المعجزة على العكس احتملوا في انه هل يجوز

ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهار الكذب فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير النبي

منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبيا جوزوا ذلك ايضا واختاره المصنف واحتج

عليه بالوقوع فانه لو وقع لدل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل له

ان رسول الله دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى

لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا نمر على الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا

جميعا وكما نقل ان ابرهيم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا احمل النار على نفسي بردا وسلاما

فجاءت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب بقطع العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل

زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين

وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يقطع عموم

الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبايح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون

واجبا في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز

بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة

نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث نبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم

بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة مشتملة

على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبيه ودعوا اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا

وظهور معجزة القران وغيره مع اقتران دعوى نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمد

ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا فيكون نبيا اما انه ادعى النبوة فللتواتر

واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقران وهو معجز اما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه تحدى به ودعى

الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العربا مع كثرتهم كثرة رمال الدهنا

وحصى البطحا وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة

فعجزوا حتى اثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة

بالابدان والاشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي

وعدم

٩٦ ٣ وهكذا الصاف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة
مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا انه اتى بامور اخر
خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار بقوله
والمنقول معنى متواتر من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل
للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب
الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال
بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل و
الاشعار وقال القاضي الباقلاني واما الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب
كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى نقص الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا يحط
عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يعد نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات
مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من
المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم
عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا
قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى
الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السور والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون
في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم
القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول انه حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء
وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على
الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واقرانه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية
وكون الجمع بعد النبي لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن
ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان
الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته و
يرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تأتي
المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته
وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق
العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا
يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي

نهایه
حوالی عیلی کذا
یشعر به علیه حی
الملک ١٢ نهالک فتاردن
و بچیزی در افتادن بحرص تمام
مباهات مانند کردن ٤٤ عارضه ق
یعنی النقل عنه معجزات کثیرة مثل نبوع الماء
من بین اصابعه واشباع الخلق
الکثیر من الطعام الیسیر
ومکالمات
حیوان العجم
کل واحد من
هذه وان لم
یتواتر بخصوصه
فیکون المنقول معنا
متواترا فیکون اعجاز
القرآن معضدا بالمعجز
معناه متواترا ١٢
الترهات الطرق الصغار
غیر الجادة تتشعب الواحدة
ترهة فارسی معرب ثم استعیر
فی الباطل ص للطیفة
الماضیة له الالهیة وعلی دقایق
الالهیة واحوال المبدا والمعاد
ومکارم الاخلاق والارشاد الی
فنون الحکمة العلمیة والعملیة والمصالح
الدینیة والدنیویة علی ما یظهر للمتدبرین
فاجلی علی المتفکرین ١٢ الوثل
[illegible] من الصعف والوثب [illegible]
[illegible] وبیل [illegible] ١٢ الجزالة
لخلاف الرکاکة قال الجوهری اللفظ الجزل خلاف
الرکیک [illegible] او سلب علوم التی
[illegible] فی الاتیان بمثل القرآن بمعنی انها لم تکن
حاصلة لهم او بمعنی انها کانت حاصلة فازالها
[illegible] هو الحق عند المرتضی وتحقیقه انه کان
عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه کیف تؤلف
کلام [illegible] او [illegible] والمعتاد ان من کان عنده
[illegible] ان یمکن من الاتیان بالمثل الا انهم کلما حاولوا
ذلک [illegible] عن قلوبهم تلک العلوم [illegible] نظمه



[illegible]

انما يحسن فيما لا يكون مقيدا بالبعض ويتوهم كونه مقيدا بالكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع
للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود في ابطال نبوة نبينا من ان شريعة موسى مؤبدة لان النسخ باطل لان
المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان اعماله قبيحا وان لم يكن متضمنا للمفسدة كان رفعه قبيحا
واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد لكونها ناسخة لشريعة موسى
تقريره الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص
واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدمه فانه جاء في التورية
ان الله تعالى قال لادم وحوا قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات و
اوجب الختان على الفور على الابناء المتاخرين عن نوح بعد تاخره يعني مع اباحته تاخره على نوح وحرم
الجمع بين الاختين في شريعة موسى وفي شريعة نبينا مع اباحته في شريعة ادم ونوح عليهما السلام وغير ذلك
من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد
شريعة موسى اي ما روي عن موسى انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات والارض والسبت يدل على دوام
شريعته مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت
هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بختنصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق
منهم عدد التواتر السمع دل على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين لا الى
العرب خاصة على ما زعمه بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة
دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله بعثت الى الاسود والاحمر وهو
افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب
جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي
عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان علماء البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص
الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة متمسكا بان للبشر موانع مضادة للقوة
العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة و
الموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد
القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب الموجب للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب
والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بالسجود للافضل لا
للادنى واباء ابليس عن السجود معللا بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور
به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان ادم علمهم الاسماء الحسنى والمعلم افضل من
المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية ادم ولذا قال اني اعلم غيب
السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال انهم ايضا علموا ما جهله اضعافا العلم بالاسماء ما شاء وامر التوبة



---

(حاشية)

فان الحكم يجوز ان يكون مصلحة
بالنسبة الى شخص دون شخص
او وقت دون وقت ... تشريع قديم
الاختلاف ... الاحكام

---

جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة وتظهر في صور مختلفة ويقوون على افعال شاقة انهم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والانوثة واستقر الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي تفضيلهم على الانبياء ولا قاطع لاحد الجانبين شرح مقاصد
قال الله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون
الاية

المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى ادم
ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابرهيم وال عمران غير الانبيا بدليل
الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبيا مصطفين على العالمين الذين منهم الملئكة اذ لا
مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه
نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة و
الملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار
في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف
وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة
على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم
من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس الخيرات
والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبيا ومنها قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك
افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا
باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به فنزلت تبيانا
لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله يفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك
فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب بطرف جناحه المؤتفكات فقد دلت الاية على ان
الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة [illegible]
اليها والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما
ان الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى
علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما
التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا
يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا
السلطان ولو عكست لاختل المعنى والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح
وادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب ولكونه يبرئ
الاكمه والابرص والمرضى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبيا والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب

المؤتفكات المدن التي قلبها الله تعالى على قوم لوط [illegible]

الاستنكاف [illegible]

انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان
بهم يكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها ومتعلقة
بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية
والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط
قوية على الافعال العجيبة واحداث السحاب والزلازل وامثالها مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع
الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم اتم
للمثوبات لكثرة طول زمانهم ولدوامها لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب
والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب
والمشاق ونحو ذلك على ما مر

## المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي
وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامامة لطف فيجب نصبه على الله تعالى
تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على
الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا
وذهبت الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المصنف وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا
وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن
لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع
الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي
النبي خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد
لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في
هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز
الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم
الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع
مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان تكون من الضروريات بل من المشاهدات وتعد من
العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان
لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد
ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء
الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي
من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق
بدون رئيس لا يصدرون الا عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل

هنا

الغوط لهم
موضع شام
الثغر موضع
المخافة من فروج
البلدان ص
يتوهات بارجل كبير الثا
اي عطاس بيضة
كل شيء حوزته ص
حوزة ناحيه وسيان مملكت
كنز ازعه ازعه وزعا
كففته فاوزع اي اكف
وقال الحسن لابد للناس من وازع
اي من سلطان يكفهم ص
التنزع بركشيدن وبركندن
وبچيزي مانند شدن ودفتن وجان
دادن وخلاف كردن باكسي كنز

المقصد الخامس في الامامة وبيان حقيقته

٣٠٠ لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك تنتشر الافراد انتشار الجراد وشاع
فيما بينهم الهلاك والفساد لا يتوقف غاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام
لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الامامة لانا لا نسلم
انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء
في الاصقاع والبقاع لا يؤدي الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصر رياسته
على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع وحجة
المصنف بان الامام لطف من الله في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على
الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم
واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجبات وترك الحرام
مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما
يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين
عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام
واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس
بواجب والمصنف اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار
اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف
وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي انه قال
لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر
لطف آخر وانما عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف
على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما
يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان
ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اطلاع له
كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود
مترقب كما ان خوف الاول عن ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا
فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المصنف والباقون بخلافه واحتج المصنف بوجوه
الاول انه لو لم تجب عصمة الامام لزم التسلسل واللازم باطل بيان اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطأ على الامة
في العلم والعمل فلو جاز الخطأ على الامام ايضا لوجب امام آخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله
وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نسلم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما
ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز
الخطأ عليه لم يكن حافظا لها واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته

[illegible]

بل

[illegible]

١٤١

بل بالكتاب والسنة والإجماع الأمة واجتهادها الصحيح فإن أخطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون
والآمرون بالمعروف يصدونه وإن لم يفعلوا أيضاً فلا نقض للشرع القويم الثالث أنه لو أقدم الإمام
على المعصية لوجب إنكاره وهو مضاد لوجوب إطاعته الثابت بقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
وأولي الأمر منكم ومفوت للغرض من نصبه عن الامتثال لما أمر والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله
وإلى هذا أشار بقوله ولوجوب الإنكار لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه
وأجيب بأن وجوب الطاعة إنما هو فيما لا يخالف الشرع وأما فيما يخالفه فلا بل يرد وينكر وإن لم يتيسر فيسكت
عن اضطرار الرابع أنه لو أقدم على المعصية لكان أقل درجة من العوام لأنه أعرف بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
فصدور المعصية منه أقبح من العوام وإليه أشار بقوله ولانحطاط درجته عن أقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا
في أن المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية أم لا واختار المصنف أنه قادر على المعصية فقوله ولا تنافي العصمة
القدرة وإلا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفاً وقبح تقديم المفضول معلوم
ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في أن الإمام هل يجب أن يكون أفضل من رعيته أم لا فذهب أكثر أهل السنة
إلى أنه لا يجب أن يكون أفضل وذهب الإمامية إلى أنه يجب واختاره المصنف واحتج عليه بأنه لو لم يكن الإمام أفضل من
رعيته فلا يخلو إما أن يكون مساوياً أو مفضولاً وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً ودل عليه قوله تعالى أفمن يهدي
إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لأنه يفضي
إلى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته يعني أن العصمة من الأمور الخفية التي لا يعلمها
إلا عالم السرائر فيجب أن يكون الإمام منصوصاً من عند الله وسيرة نبينا أيضاً يقتضي التنصيص بالإمام
لأنه أشفق بالأمة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في إرشاد أمور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة
فمن هو بهذه المثابة من الإشفاق كيف يهمل أمرهم فيما هو أهم الواجبات ولا ينص على من يتولى أمرهم بعده
وهما أي العصمة والتنصيص مختصان بعلي اختلفوا في أن الإمام الحق بعد رسول الله من هو فذهب
الإمامية إلى أنه علي واختاره المصنف وذهب أهل السنة إلى أنه أبو بكر واحتج المصنف بأن العصمة والنص كلاهما
مختصان بعلي أي المعصوم والمنصوص عليه بالإمامة هو علي دون أبي بكر فهو الإمام دونه أما اختصاص
العصمة في علي فبناء على ما تقدم من أنها خفية لا يعلمها إلا الله وما قيل من أنهما مختصان بعلي لأن علياً
أفضل الصحابة لما سيأتي والأفضل يجب أن يكون إماماً لما بينا أن إمامة المفضول قبيحة وإذا كان إماماً
يجب أن يكون معصوماً وأن يكون منصوصاً عليه لأن الإمامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون
التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى وللنص الجلي في قوله مخاطباً للأصحاب سلموا على علي بإمرة المؤمنين والإمرة
بالكسر الإمارة من أمر الرجل إذا صار أميراً وقوله مخاطباً لعلي أنت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله مشيراً
إلى علي وأخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا وقوله وقد جمع بني عبد المطلب
أيكم يبايعني ويوازرني يكون أخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي والجواب أنه لو كان في مثل
هذا الأمر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر ونقله

ثم اختلف القائلون بالعصمة في أن المعصوم هل يمكن من فعل المعصية
أم لا فذهب قوم
منهم إلى عدم تمكنه منها
[illegible] فمنهم من قال إن المعصوم
مختص في بدنه أو نفسه بخاصة تقتضي امتناع
إقدامه على المعصية ومنهم من قال إن العصمة هو القدرة
على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو
قول أبي الحسين البصري وأما الآخرون
والذين لم يسلبوا القدرة
فمنهم من فسرها
بأنها الأمر
الذي يفعله
الله تعالى من
الألطاف المقربة
إلى الطاعات
التي يعلم معها
لا يقدم على المعصية
بشرط أن لا ينتهي
ذلك الأمر إلى الإلجاء
ومنهم من فسرها بأنها ملكة
نفسانية لا يصدر عن
صاحبها المعاصي وآخرون
قالوا العصمة لطف يفعله الله
تعالى بصاحبها فيكون معه داع
إلى الطاعة وترك المعصية
[illegible] ذهب الإمامية
خاصة إلى أن الإمام يجب أن يكون
منصوصاً عليه وقالت العباسية
أن الطريق إلى تعيين الإمام النص
والميراث وقالت الزيدية أن تعيين
الإمام بالنص أو الدعوة إلى نفسه وقال
باقي المسلمين إنما هو النص واختيار أهل الحل والعقد
شرح قديم [illegible] حاصله أن علياً معصوم
لأنه أفضل الصحابة وكل من كان أفضل الصحابة
فهو إمام ثم يقال إنه إمام وكل من كان إماماً فهو
معصوم فعلي معصوم والمقدمة القائلة بأن علياً
إمام أخذت في دليل كونه معصوماً المأخوذ في
دليل إمامته [illegible]

السنا

إلينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة
لتعيين الإمام وترددهم حيث قال الأنصار منا أمير ومنكم أمير ومال طائفة إلى أبي بكر وأخرى إلى العباس وأخرى
إلى علي ولم يترك علي محاجة الأصحاب ومخاصمتهم وادعاء الأمر له والتمسك بالنص عليه بل قام بأمره
وطلب حقه كما قام به حين أفضت النوبة إليه وقاتل من خالفه في الحق الكثير مع أن الخطب في ذلك أشد وفي
أولئك أسهل وعهدهم بالنبي أقرب وهممهم في تنفيذ أحكام الشرع أرغب وكيف يزعم من له أدنى مسكة أن أصحاب
رسول الله مع أنهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا آباءهم وأبناءهم وعشائرهم في نصرة رسول الله وإقامة
شريعته وانقياد أمره واتباع طريقته أنهم خالفوه قبل أن يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا دلائل وأمارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك
النصوص وهي أنها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لأمير المؤمنين ونقلهم الأحاديث
الكثيرة في مناقبه وكمالاته في أمر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته
وعند تأخره عن البيعة إشارة إلى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي في
الشورى وقال العباس لعلي امدد يدك أبايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف
فيك اثنان وقال أبو بكر ليتني سألت النبي عن هذا الأمر فيمن هو وكنا لا ننازعه واحتج علي على معاوية
ببيعة الناس له لا بنص من النبي ولقوله تعالى إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وإنما اجتمعت الأوصاف في علي بيان ذلك أنها
نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن أبي طالب حين أعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة
إنما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والأولى
والأولى والأحق بذلك يقال أخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو
المراد ههنا لأن الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم أولياء
بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين بإقامة الصلوة وإيتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف
من المؤمنين في أمر الأمة يكون هو الإمام فتعين علي لذلك إذ لم توجد الصفات في غيره والجواب
منع كون الولي بمعنى المتصرف في أمر الدين والدنيا والأحق بذلك على ما هو خاصة الإمام بل الناصر
والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الآية وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
أولياء بعضهم أولياء بعض فإن ولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف
والإمامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا
فإن حزب الله هم الغالبون فإن التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الإمامة فيجب أن يحمل ما
بينهما أيضا على النصرة ليتلائم أجزاء الكلام على أن الحصر إنما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع
ولا خفاء في أن ذلك عند نزول الآية لم يكن في إمامة الأئمة الثلاثة ثم لو أفاد ظاهر الآية ثبوت الولاية
بالفعل في الحال ولا شبهة في أن إمامة علي إنما كانت بعد النبي والقول بأنها كانت له ولاية التصرف

في الم

ادعاء علي بعد رسول الله معلوم منقول بالتواتر ولا يشك أحد في ذلك واستشهد جماعة من الصحابة حديث الغدير فشهد اثنا عشر رجلا من الأنصار وكتم انس بن مالك فقال يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين نسيت فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض او بوضح لا تواريه العمامة فصار ابرص وكتم زيد بن ارقم فذهب بصره [illegible] وضح روشنى وسپيدى مانند برص كنز الوزير المعاند كان كيل المعاكل لانه يحال عنه ورزه [illegible] نقدص وقيل عليه النقل اللغوي والنص والعرف والاستعمال اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الأولى بالتصرف واما النص فقوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به الأولى بالتصرف واما العرف والاستعمال فانه يقال لاب المراة واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها شرح قد تم اقول يمكن تمسك [illegible] على طريقة الالزام حيث عرف معاوية بامامة ابي بكر ببيعة الناس له فنقول كيف عرفت بامامته ولا تعرف بامامتي مع تحقق المتابعة لنا وله حسم ١٢

في امر المسلمين في حيوة النبي ايضا مكابرة وصرف الآية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في
حق الله تعالى ورسوله وايضا والذين آمنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية
نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل
وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلواتهم لا كصلوة
اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون وللحديث الغدير المتواتر ان النبي قد جمع الناس
يوم غدير خم اسم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال و
علاها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي يوم الشورى عند
ما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف
قال الله تعالى مأويكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ايما امرأة نكحت بغير اذن
مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى
بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم
لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله
وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم
ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس
لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس
والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي هو معنى الامامة والجواب بانه غير متواتر بل
هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم
كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى
بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب
بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد
عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ولو سلم ان
المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى
في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن
اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث
على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة
الائمة الثلثة قبله وللحديث المنزلة المتواتر بان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة
الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا

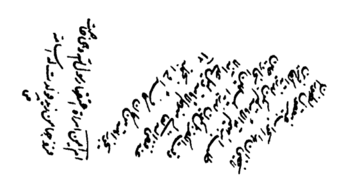
ومتوليا

[illegible]
ومؤنسة
انتهى ومن
تأمل وانصف
يعلم ان سياق
الآية تقتضي كون
المأمور بتبليغه امر
عظيم يفوت بفوات
تبليغه ركن من اركان
الشريعة على ما يقتضيه قوله
عز وجل وان لم تفعل فما
بلغت [illegible]
من الشريعة بعد تبليغ ان عليا
ناصر المؤمنين مع كونه بديهيا لا
يحتاج الى بيان وانه [illegible]
في دين الرسول لم يكن لاحد شك في
كونه ناصرا للايمان والمؤمنين وايضا
لا يكون فيه توهم بتأخيرها بتبليغ ذلك الرسول
الى قوله تعالى والله يعصمك من الناس
لا يخفى ان سياق الحديث يدل على
ولاية كولاية النبي من غير تراخ والمنع
مكابرة جم قوله وللحديث المنزلة المتواتر
الحديث انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي جم ١٢

في تدبير الامر والتصرف في مصالح العامة وكونه مفترض الطاعة لو عاش بعده لا يليق بمرتبة النبوة زوال
هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب
بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق
ورد بانه هي كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض الافراد المنزلة بمنزلة قوله
الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال
انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة
على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في
القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة له على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا
بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي
بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبتنى عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي
لا دلالة له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى ما
وفاته فيعم الازمان والاحوال للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منها حال
الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقاء خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع
على خلافه ولقوله صلى الله عليه وآله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
اجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من
المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل
من غيره من الائمة لما سيأتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمتين ولظهور المعجزة يعني
الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر
الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة
عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا
صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي فاقلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منه ثم
اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير
ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة وظهر على وفق
دعواه امر خارق للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو
سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي اذ لا بد ان يثبت امامته على ما يتبين عدم صلوح غيره للامامة
حتى يثبت امامته ضرورة فنذكر اولا دلائل على ما بيناه وطعنهم ما اشتهر ثم ذكر مطاعن كل واحد اما الدلائل
العامة فمنها ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي حين بعث لم يكن
علي بالغا مبلغ التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين الى كافر ظالم

استخلفه ولم يعزله فوجب ان يبقى بعد حيوته عليها ولزم من ذلك الخلافة في جميع الاحوال فلا قائل بالفرق شرح قدم
يقال خلف فلان فلانا اذا كان خليفة و نبي خلفه في قومه ومنه قوله تعالى اخلفني في قومي ص اي بعد
الخطة الصغيرة او الخطة الكبيرة التي من شانها كيت وكيت فحذفت الصلة ابهاما لقصور العبارة عن الاحاطة بها والمصنف جعل موصوف اللتيا هو المحنة والبلية التي هو شدايد لكثرتها شرح مفتاح
الخطة بالضم الامر العظيم ص يقال وقع في اللتيا والتي وهما اسمان من اسماء الداهية ص اي البلية والامر العظيم
ولا يخفى ان ارتكاب المعهود المعين متعين يعم القران بنظائره وجعل الاستثناء منقطعا في كلام افصح العرب من غير ضرورة محققة مما يعجل من النظر المستقيم

لقوله





لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب
ابراهيم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا تحقق له اذ
لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين
لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فلا امر بمتابعته فتعين ما هو علي واجيب
بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالطاعة
المعصومين لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين ممتنع عقلا وغير علي غير
معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم
بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم واما المطاعن في ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر
كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة
وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد واجيب بان خبر الآحاد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي
الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق
ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله ان لم يكن فوق المتواتر فلا انحطاط عن كونه بمنزلته يجوز
للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية بخيبر مع ادعائها
النحلة لها من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز الى
اولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد
عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي ابو بكر يدلان على انه ظلم
فاطمة واجيب بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي والشاهد
وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا
لاشتراط العصمة في الامام ومنها ما اشار بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه قال ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني كما في المنقول منه ان كان صادقا لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد التواضع وهضم النفس
وقد تقدم في الحديث ان لكل مؤمن شيطانا وقوله ان عصيت شرطية لا تقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها
ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها
كانت فجاة وبغتة عن خطأ لا عن تدبر وابتنا على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة ووقى الله شر
الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة كيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع
ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه
للامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب
بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته فالمراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف

الرسول في الاستخلاف والرسول مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب
بانه لا نم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها
انه خالف الرسول في توليته من عزله فانه ولي عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعدما ولاه امر الصدقات
واجيب بانا لا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا ولي احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس
من العزل في شيء وايضا لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي مخالفة له وترك الاتباع انما المخالفة
فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد
امر النبي ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه نحبه نفذوا جيش
اسامة وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي
لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل
الثلاثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك وتولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه
احدا وهو افضل من اسامة يعني توليته اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد ان عليا
افضل من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان توليته اسامة عليهم لو ثبت فلعله
لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يول عملا في زمانه وبعثه النبي
الى مكة واعطاه سورة براءة ليقراها على الناس فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا
يقراها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان ياخذ منه السورة ويقراها الى اهل مكة
واجيب بانا لا نم انه لم يول عملا في حيوة النبي فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة
في مرضه وصلى خلفه وايضا لا نم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج وامر عليا بقراءة
سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود
كان يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي عن ذلك فقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه
سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برايي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولا
ميراث الجدة سئلته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره
المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة
وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب بانه ان اريد انه ما كان جميع احكام الشرع
حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون
له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد
في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار سارق
لعله من غلط الجلاد واضيفا اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة

النحب المدة والوقت يقال قضى فلان نحبه اذا مات صح

لانه استخلف عمر بن الخطاب وقد كان النبي لم يوله عملا سوى انه بعثه في خيبر فرجع منهزما وولاه امر الصدقات فشكاه العباس الى النبي فعزله وانكرت الصحابة على ابي بكر ذلك حتى قال له طلحة وليت علينا فظا غليظا شيخ مطهر بحلى عليه الرحمة

على ما هو راي اكثر الفقهاء واحراقه فجاة بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما
مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام ويسئلون من لم يحط
بها ولهذا رجع علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها
انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامراته لجمالها وتزوج
بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله تعالى على الكفار
وانكر عمر عليه ذلك حتى قال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك واجيب عنه بانا لا نم انه وجب على خالد الحد
والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامراته في دار الحرب لانه
من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطا لظنه
انه مرتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امامة
ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت
رسول الله وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حيوته بغير اذن النبي واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعايشة
وقد دفن فيها باذنها والمنع عن دخول المومنين بيت النبي بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في
بيتها اذ كان ملكا للغير ومنها انه بعث الى بيت امير المومنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة
وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة عليها السلام فالقت جنينا واجيب بان تاخر علي عن بيعة
ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرا ولهذا اقتدى به واخذ من عطاه وكان منقادا
له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا لصلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبي
ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما بويع وذلك انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب
الناس جاءه الحسن والحسين عليهما السلم وقال هذا مقام جدنا ولست اهلا واجيب بمنع صحة الرواية
ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلم وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على
خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امراة
حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال
في الثاني القلم مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله
لولا علي لهلك عمر ابانة على عدم المبالغة في البحث عن حالهما اي لو لم ينبه علي على تلك الحالة لوجدنا الكا
بنا له من الاسف على ترك المبالغة في البحث عن حالهما هو اقرع من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت
النبي حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم وانه لم يسكن
الى موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب عنه بان قصته
في حال موت النبي لا يدل على جهله بالقران فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال
والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرء عليه الجنون
وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على

القيام

على الغيب وفي قوله كلني لم اسمع هذه الآية دلالة على ان سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم
من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم
في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق
ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احل الله لنا في كتابه بقوله تعالى وان اتيتم احديهن
قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاها على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه
اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى
ازواج النبي واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بمائة قضية ومنها
انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن
ذلك في زمن النبي ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله
انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب من
الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف النبي حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار
الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر
واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة
للنبي ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلم على ما روي من ان فاطمة عليها السلم لما طالت المنازعة
بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها
عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب فخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا
على منعها من فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان
فمنها انه ولى من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر
منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرجه اهل
الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولية لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على
السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق وقد فعل ما كان عليه الشان في زمن عمر ايضا وانما
ظهر منها الفتن في زمن علي ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم مبتدا في التفرق
حتى نقل انه دفع اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه
وموله وثروته مشهور وايثاره اقاربه باموال الخاصة مستحسن شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه من المواتي وذلك خلاف
الشرع لان النبي جعل الناس في الماء والكلاء شرعا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل للنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام

ومنها

وبسم امير المؤمنين
علي وعثمان
وعبد الرحمن
بن عوف وطلحة
وزبير وسعد بن
ابي وقاص ثم قال
ان اجتمع امير المؤمنين
وعثمان فالقول ما
قالاه وان صار وا ثلثة
فالقول للذين فيهم عبد الرحمن
بن عوف لعلمه ان عليا
وعثمان لا يجتمعان على امر وان
عبد الرحمن لا يعدل بالامر عن اخيه
وهو عثمان وابن عمه ثم امر صهيب
ان يضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة ثلثة
ايام مع انهم عنده من العشرة
المبشرة بالجنة وامر بقتل من خالف
الاربعة منهم وبقتل من خالف الثلثة
الذين فيهم عبد الرحمن وهو في كل ذلك
مخالف للدين ومبتدع في شريعة سيد المرسلين
قال الحجلة بالتحريك واحدة حجال العروس
وهي بيت تزين بالثياب والاسرة والستور
حتى كان يعطي حفصة وعائشة عشرة الاف
درهم كل سنة واخذ من بيت المال الف درهم
والمنكر عليه ذلك فقال كان مكسب الغرض شرعا
قدم عالى كران كردن التحذر زكي ز ... قنطار
پوست گاوى پر از نقره يا طلا وبعضى گويند
صد بيست من از نقره يا طلا قنطار
جمع كنز اللغة

والقضيب واحد القضبان وهي الاغصان ودفعه بعضه ضربه
بالقضيب ... على وجه ... جب
من العشق او غيره ص

الناس في هذا الامر شرع اي سواء يحرك ويسكن يستوي فيه
الواحد والمؤنث والجمع ص

ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا

حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان

ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه

من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه جلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نسلم انه مات من

ذلك وضرب عمار ان صح فلانه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة

وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما

جاز لكيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث جوزوا ان عليا قتل اكثر الصحابة في حروبه فاذا جاز القتل

لمصلحة التاديب فبالطريق الاولى وضرب ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ

الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا

الخيل واكلوا الطيبات وكان يعيبه بذلك بما قوال الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه من الشام وكان اذا رآهم

قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وما

ذلك الا لمصلحة من اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج

حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات فيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن

الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك الاهواز وقد اسلم بعد ما

اسر في فتح الاهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عتبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد ورأى انه لا يلزم

حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بان اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر قبل

ان يتيقن توفي بحسب ال الامر الى علي فحده هو ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي

قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم بما يستحقه

لذلك لما ساغ لهم ما خبر نصرتهم سيما الخذلان وقول علي قتله الله يشعر بان قتله كان بحق وما دفنهم الا بعد ثلثة

ايام ليدل على شدة غيظهم عليه ما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب بان خذلان الصحابة

وتركهم دفعه من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي خصوصا

ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما هو فانه كان آناء الليل ساجدا وقائما

وعاكفا طول النهار وذاكرا وصائما ثم صهر رسول الله ما بنتيه بشره بالجنة واثنى عليه كيف وقد

كان من ... في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام وخاتمته ... السلم لكنه لم ياذن لهم في

المحاربة ولم يرض بما جاؤوا به من المدافعة تحاشيا عن اراقة الدماء وقد سبق سبب القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن

والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة

واليه اشار بقوله وغابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان فاولئك نقص بين في حقه

واجيب بان غيبته كانت بامر النبي وكفى به منقبة انه اقام يده في البيعة مقام يده وعلي افضل

الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول

في السقيا التي وقعت تحت شجرة كانوا اربعين بفراس

... ولم يكن عثمان حاضرا ووضع ... يده

... الاخرى ... عثمان

... من قبله

١٢

۴۱۰

حروب امتحن به المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة
ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل
نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك
كانت الراية في يد علي وفي غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي فاخذ الراية غيره فقتله علي ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى
قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي فنظر اليه النبي بعد افاقته وقال له اكفني
هؤلاء فهزمهم عنه علي وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب يوم قد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل
عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته والنبي يمنعه من
ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة
احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك
اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي وقال النبي لضربة علي
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يده فان النبي حصر حصنهم
بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي فاصابه رمد فسلم النبي الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين
خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال عليه السلام لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله تعالى ورسوله
ويحب الله تعالى ورسوله كرارا غير فرار ايتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحا به اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتى
نقله سبعون رجلا وقال علي ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث
وربيعة بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي فانهزم المشركون
واقبل النبي وسار قوا العدو فقتل علي منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك
من الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير متفقون على افضل الموقع لقوله تعالى فضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول لانه في صغره كان
في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي كان في غاية الحرص على ارشاده
وقد قال جمع من المفسرين في قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي وقال علي ما نسيت بعد
ذلك شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه
في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول

الكلامية

امتحان در محنت مبتلا شدن ۱۲ و امتحان آزمودن ۱۲
لتويم غارت کردن مردم با دستار کردن
ایشان کنز فی الصحاح
الراية العلم وفيه لواء
الامر المحمود
وهو الاحيه
ورد الاعلام
کبش القوم سيدهم
حق البضعة من الثلثة
الى التسعة حق كرار
اى حالا من المسلمة
مقابل الفرار ۱۲ تصنع
میانه ستا نند بعضی گفته
استهبانه یکی تا به وذیل
اهل مقبر سفت چنانکه در آیه
محکش ذوکفته است ۱۲
دحو انداختن بعده کردن قلاع
بکسلان کرار باز کردنده
کرو امیده ۲ کسله برنده کشتند

وغنائم

الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فان خرقة المشايخ
تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدئلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو
بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم
يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يأمر
نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونسا
ءكم فلا بد ان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين
ان يكون عليا وهذا يدل على كونه افضل الصحابة ان دعائه للمباهلة يدل على انه في غاية الشفقة
والمحبة بعلي والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب لكثرة
شفقته على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت
عياله وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا وتصدق بالصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي لما تواتر من اعراضه عن
لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي
تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها
فعيشك قصير وخطرك كبير وملكك حقير وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في
يد مجذوم وكان اخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن ابي رافع دخلت عليه
يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال
خفت هذين الولدين ان يلتاه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعضه
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقال ان يا ادم فان فعل فبالملح او الخل وان
ترقى فنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الحيوان واعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكا
نوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجات معه
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه وعفى عن مروان حين
اخذه يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه ستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن
العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوا
الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك فقال
افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب

قال
بعایشه گفت
جالس عند النبي اذا اقبل
علي فقال هذا سيد العرب قال
انا سيد العالمين وهو سيد العرب

القديم والا لقال المنافقون
ان الرسول

فهم فيهم من ذلك

١٢ الى الملوك فانه مع شدة باسه وهيبته وقال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا ذا لين من جانبه وشدة
تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على
على ذلك ما روي ان النبي قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله اولكم
اسلاما علي بن ابيطالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولا يسبقني الى
الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدمهم ايمانا
من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال على المنبر بمشهد
الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر
وافصحهم لسانا على ما يشهد كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق
واسدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله ولم يحاب احدا في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة
واحفظهم لكتاب الله تعالى العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة
ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي والاخبار بالغيب وقد نقل كالاخبار بمقتل ذي الثدية لما لم يجده الصحابة بين القتلى
قال والله ما كذبت ولا كذبت فاعتبر القتلى حتى وجد موثوقا متمصرا ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعرات يجذب كتفه
مع جذبها ويرجع مع تركها وقال الصحابة ان اهل النهروان قد عبروا النهر فاخبر مرة ثانية فقال لم يعبروا
فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسي لئن وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم
نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد ابتين لك الامر وذلك يدل على الاطلاع على ما في ضميره واخبر بقتل نفسه في
شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه
حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملها
فتدخل بها من هذا الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالدا
وجعل حبيبا صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غني عن البيان .
وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه لما اخى بين الصحابة
اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا
اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله يدل عليه قوله في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل
وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواته
الانبياء يدل عليه قوله من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في خلته والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابيطالب وجه مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطاير واهدى
الى النبي طاير مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك حتى ياكل معي فجاء علي واكل والاحب الى الله
افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التي يطول ذكرها وهي كثيرة ولانتفاء
سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا

بل

صديق اكبر بغايت تصديق
كننده
الثدية
تصغير ثدي
واما ادخال
الهاء والكان
الثدي مذكرا لانه
اراد قطعة من ثدي
وقيل هو تصغير ثندوة
بحذف النون اعني
راس الثدي وانقلاب الواو
ياء وادغامها في الياء
ولم يصغر از كتاب الوزن
بطور الاشتقاق وديگر ذو الثدية
بالياء تصغير ...
الاطلاق ...
دستخط ...
الرابع

قبل بعثة النبي كفره ولكثرة الانتفاع به بعني المسلمين انتفاع به اكثر من انتفاعهم بغيره بدل ١٣ ١٢
على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام بسببه وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة
والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كزيادة القوة وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول
الله وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك مما يجب به الكلام في عموم مناقبه ووفور فضائله
واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات لانه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة
عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب
والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في حق ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي عنده نعمة
تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي
فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله لابي بكر و
عمر هما كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي
لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا
لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجب له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله واين مثل ابي
بكر كذبني الناس وهو صدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا
غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية
الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية
الآخر وعن عمرو بن عاص قال قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي رأى
ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حاضر افضل امة النبي
بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول ثم من فقلت عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له ما توصي فقال ما اوصى رسول
الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم
واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتآلف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة
وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حد السواد واطراف
العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى

ليتنال
من لب النفقة
لله الله من الدنيا حق
الاكل العذاب والهربعة قوله
تعالى وسيجنبها يعني زود باشد كه دور
كرده شود از آتش الحديد هر مال خود را مي جويد
داني پاكي ونيك نامي ونبود هيچكس را نزد او منتي ١٢
وسيجنبها سيجنب النار الاتقى اي المومن يعني ابا بكر الذي يؤتي
ماله يتزكى اي يعطي الله ويطلب ان يكون عند الله زاكيا لا يطلب رياء وسمعة
وما لاحد عنده من نعمة تجزى نزلت في ابي بكر وذلك انه لما اشترى بلالا
في جملة قال المشركون ما فعل ذلك الا لبد ونعمة كانت عنده لبلال
ونحوه عنده لابي بكر من نعمة جازاه لها بل فعل لوجه الله تعالى ولاستحقاق
ثوابه هذا معنى قوله الا ابتغاء وجه ربه الاعلى اي فعل ما فعل ابتغاء
رضاء الله ولسوف يرضى اي سينال ما تمناه من الكار البيان
كهول بر كامل كنز سوا سات فرو كذاردن كنز جاوانز
بهجاج كنز وهي الكة والمدينة ودو اجيبها ١٢
اي تغافل الكلمة كناية عن عدم الاختلاف
بينهم في بحق الخلافة في الاحكام ٢
١٣٠

خراسان

خراسان وقطع دولة العجم وقتل عرشهم الرأس النبأ الثابت الاركان ومن ترتيب لامر الجيوش وسياسة الجمهور وانفاذ
العلم وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح
البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الكتاب على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين و
الانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين والكون ختنا للنبي على ابنتين والاستحياء من كثيرين وتشرف
بقوله عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله يدخل الجنة بغير حساب
والنقل المتواتر دل على امامة الائمة الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمال لانهم يهتم بها
الى ان الامام الحق بعد رسول الله اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم
ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين
على من بعده ويروون عن النبي انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق
انه قال بينا نحن عند عبد الله ابن مسعود نعرض مصاحفنا اذ قال له فتى هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحدث
السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل و
يتشبثون بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو
الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته وان احوال الكمال لا تنفك عنهم وان البقية ما اجمعها موجودة في كل واحد منهم
فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل
بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربو علي كفرة لقوله حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله كافر ومخالفوه
فسقة لان خفية امامته مع ظهوره وثناؤه بعده واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محاربي علي يكون مخطئا ظاهرا فيكون من
الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه في الرأي
اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر انه خطأ لا ينتهي الى الفسق لان المجتهد المخطئ في الاجتهاد
لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

## المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد السمع دل على امكان

التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل
الى امتناعه واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد فاذا كان احدهما
ممكنا كان الآخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين الاول
انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين الا بتحقق فرجة بينهما الثاني
انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فاما ان تطلب امكنة عناصر هذا العالم او لا
اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها وان تطلب لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر والجواب

عن

عن الاول انا لا نسلم ان العالم كرة ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا في ثخن جسم اخر وعن الثاني

انا لا نسلم انه يلزم من اختلاف صفات الطبايع في مقتضياتها اقول لجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا مماثلا لمكان

مماثله مثلا الارض في كل عالم يقتضي مركز هذا العالم والنار في كل عالم يقتضي محيط هذا العالم وانما لم يسند المنع

بما استند في المتن اعني لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية

لان اختلاف الطبايع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء والخلاء

لمتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه بناء على انه

قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة

وابو الهذيل الى انه يجوز فناء العالم نعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمصنف اختار انه يجوز

عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ

لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان

يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه عند عدمه الطارئ بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه

من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتديا وقد مر

بيان ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل

قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تعالى هو الاول

والاخر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى

غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم ويتأول في المكلف

بالتفرق كما في قصة ابرهيم اشارة الى جواب دخل مقدر تقديره ان القول بوقوع العدم ينافي القول باعادة الاجسام لان

اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب انه لا اشكال في غير

المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء

ويتأول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتأليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التأويل قصة ابرهيم فانه لما طلب اراءة

احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تعالى

فجوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه

انه اراه باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا

وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم

واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه

يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمصنف ابطل هذا المذهب لما

كان مشتملا على ثلثة دعاو احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات

وثالثها انه يفنى به الموجودات فجعل ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا

وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب

يكون

الا احدها

ثم ان الاكثر اذا

كان كافرا او ماكول مؤمنا

يلزم اما تعذيب المطيع وتنعيم العاصي

او كون الاكل كافرا معذبا او الماكول مؤمنا

اجتماع كونها جسما واحدا والجواب تذكر ما سلفناه

في غاية الوضوح وللمتكلمين كلمات عجيبة في

هذا المقام وحرام على كل عاقل

الاشتغال بها عن

الاكتفاء

بصورة

الشريعة و

العمل بظواهر

الاحكام انما كتبت

ان جرم الارض

مقدار معدود ممسوح

بالفراسخ والاميال

وعدد النفوس غير

متناه فلا يفي بحصول الا

بدان الغير المتناهية معا

والجواب بعد تسليم ما ذكر

ان الهيولى قوة قابلة لا مقدار

لها في ذاتها يمكن لها قبول مقادير

وانفعالات غير متناهية ولو

متعاقبة وزمان الاخرة ليس من

جهة ازمنة الدنيا فان يوما منها

بخمسين الف سنة من ايام الدنيا

وان هذه الارض غير محشورة على هذه

الصفة وانما المحشورة منها صورة اخرى

تسع الكل من الاولين والاخرين كما في

قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض و

السموات وبرزوا لله الواحد القهار وقوله

قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات

يوم معلوم السادس ان المعلوم من الكتاب والسنة

ان الجنة والنار موجودتان بالفعل وارباب

نفضلهم عن الاصول المذكورة ولنسيانهم من الاخرة

واحوال النفس متعجبون من ذلك بانهما اذا كانا مو

جودتين فاين مكانهما من العالم وفي اي جهة كونا

اهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يكون في

اللامكان مكان وفي اللاجهة جهة

او في داخل طبقات هذه

الاجرام فيلزم

التداخل المستحيل او فيما بين سماء فيمتنع استحالته تعالى في قوله

تعالى جنة عرضها كعرض السموات والارض والذين

لم يدخلوا البيوت من ابوابها كالاكثر المتكلمين يجيبون عن

ذلك تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون الجنة والنار

مخلوقتين بعد وتارة بانفتاق السموات بقدرهما

وليتهم اعترفوا بالعجز وقالوا الله ورسوله اعلم

صدر الدين

هن

١٤١٦ من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب الذاتي لا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده
وح يستلزم الدور والى ما ذكرنا اشار بقوله ولاستلزامه انقلاب الحقائق او الدور واما ابطال الثالث فلانه لما
سوى لانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد ان يكون
قائما بالجوهر ابدا او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين
منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال
انه يفنى بالموجود فلانا عدم المسلوب لتبدل ولى من عدا ذلك المسلوب اياه اعني منعه من الدخول في
الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاء
الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابدا او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به
فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقد في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان
الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء
والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح
بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه
باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء
فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابدا
او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان
الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابدا او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه
بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد
مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب
طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد رجوع الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته با
لبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على نحو
الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما والمص احتج على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى
وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي
فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البناء مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان
العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما

الروحاني

اعلم ان كل قوة من قوى العقل العملي الانسي يسري من نفسه الى
البدن
فان النفس بمنزلة شخص
طيران اذ له اجنحة وريش
والجناحان هما القوتان العقليتان
والعلمية والريش لكل من الجناحين هي القوى
والفروع لها والبدن بمنزلة البيضة التي يخرج منه
الطير فاذا اراد وقت الطيران يطير بجناحيه الى السماء ويحمل
معه كل ريشة من ريشه هذا هو مثال النفس والغرض ان لكل قوة
من قوى النفس كمال يخصها ولذة والم يناسبها كما قرر
ويجب لكل بحسبه مرتبة ولها في الطبيعة الجزاء وكما قرر
الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية في جميع المبادي والقوى
عالية كانت او سافلة فلكل وجهة هو موليها ومن تحقق بهذا
تيقن لزوم عود الكل ولم يشتبه عليه ذلك وانه مقتضى الحكمة
والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من
لزوم المكافآت في الطبيعة والمجازات لامتناع وجود
ساكن في الخليقة معطل في الطبيعة وعدم سريان وان لا
ساكن في الكون وان الكل متوجه نحو الغاية المطلوبة الا
ان حشر كل احد الى ما يناسبه ويعتقده فالانسان بحسبه
والشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها والنباتات
بحسبها كما قال سبحانه في حشر افراد الانسان يوم نحشر المتقين
الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وفي الشياطين
فوربك لنحشرنهم والشياطين وفي الحيوان قوله واذا الوحوش
حشرت والطير محشورة كل له اواب وقوله وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا
في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وفي النبات
وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت
وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث
من في القبور وفي حق الجميع ويوم نسير الجبال وترى الارض
بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك
صفا وقوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا يرجعون
وقوله وكلهم آتيه يوم القيمة فردا وقوله كما بدانا اول خلق
نعيده وقوله وقالوا ءاذا كنا عظاما ورفاتا ءانا
لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة
او حديدا او خلقا مما يكبر
في صدوركم
صدر الدين

الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل
قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله
من فضله وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل
العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى من يحيي
العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه أئذا كنا عظاما نخرة وقالوا
لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك
حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا
يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد لانه امر ممكن اخبر الصادق فيجب التصديق والايمان به فان
قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف
اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا صار جزء بدن الماكول
جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة
ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد جزء شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر
معادا بعينه وهذا مع انه مفض الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا
جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول
المصنف ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا قوله وعدم
انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد من
توالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانها
لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك
وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو
ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا
يسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها
وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات به ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع ابدية
الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما
ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه
بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا
فكان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة
فوق الافلاك جائز وما ذكر من تحدد المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع الاحتراق

ممكن

۴۱۲

۴۰۲ بعثر: اذا است

النخرة المرتفعة من الارض
ويعبر من الاحياء
ننشزها
الانشاز
لكونه ارتفاعا
بعد انتصاب كما
نظر الى العظام كيف
ننشزها معرفة
الشان عظام الميت
بعضها اي بوضعها وتو
ليف بعضها على بعض
صحاح نسل في العدو اي
اسرع عن ان تسوي
بنانه اي اصابعه التي هي اطرافه
كما كانت دالا على صغرها ولطا
فتها فكيف بكبار العظام جوامع
توالد پيدا شدن است با اب
تولد پيدا شدن است بي اب ١٢
تولد پيدا شدن چيزي از چيزي ١٢
وجه الوجوب هو اللطف المعرفة في
المتن لطيف ١٢

ممكن والتوالد ايضا ممكن كما في حوا وآدم والقوة الجسمانية متناهية لا يتناهى انفعالها وكذا فعلها بواسطة ويستحق
الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد
الى الترفع فيه بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو ترك على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال
به اى بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح
بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اى يشترط في استحقاق الفاعل الثواب
بفعله ان يفعل المندوب لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اى انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب و
المدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اى بالقبيح لانه اخلال به فانما اذا فعله لانه اخلال بالقبيح
يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح
او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة
لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف والزام المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم
والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب
وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل
القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب
فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف واجب على الله تعالى ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث
على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول لو كان الاخلال
بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب
وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم معا فيلزم اجتماع الاستحقاقين استحقاق المدح والذم في مكلف
فهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال
بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي
الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص
بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه
ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب
التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان
العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بال
تكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا اقول فيه منع ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل
المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به اى بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة
فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب
لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء

النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اي اذا وقع لوجه الوجوب او للوجوب ولوجه الندب او للندب

ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب

المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه

بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف فانه يستحق التعظيم والاجلال وكل من فعل الفعل

القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم

وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية

يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله

على اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا

الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله

ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا

لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سيأتي متصلا بهذا

البحث واليه اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الالم

الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول النفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص

الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذ

كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل في بعض

حالاته اي حالة الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه داخل في باب الزجر من الثواب يجب

خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو داخل في باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول ان الثواب لا يخلص

عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعلى منه ولانه يجب

على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا

من الشوائب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب

من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الارفع من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من

هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك

القبائح واهل النار ملجأون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف

الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط

واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق

النبوة مثابا مستحقا للثواب والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي له معرفة

مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي والاحباط باطل

لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير

على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفى



المحققون وخالفه ابو هاشم واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكانت اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان

احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء

ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال

ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر

بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمصنف ابطل

مذهب ابي هاشم ايضا لعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التنافي تقريره انا لو فرضنا

انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب بالخمسة

ليس اولى من العكس واما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب وفرضنا انه

استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يكن احدهما في المنفصل

لاستحالة صيرورته المعلول والمتعدد غالبا او وترا وان تقارنا لزم وجودهما او عدمهما معا لان كل واحد

منهما وجود الاخر فلو عدم دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حصول المعلول فيلزم ان يكونا موجودين حال كونهما

معدومين وهو الجمع بين المتنافيين واجيب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ عن

الاخر فيبقى من الاستحقاق بقية بحسب رجحانه ويعلل ذلك بالمنكسر فلهذا كالم يتحد في المزاج ايضا و

انه ليس هيهنا تاثير وتاثر حقيقة بل معنى احباط الطاعة واسقاط الظلمة واستحقاق الثواب ان الله تعالى

لا يثيبه عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وح يخرج الجواب عن

الصورتين الاوليين ايضا اذ اسقاط احدى الخمستين وان لم يكن اولى من الاخر لكن المختار يرجح احدهما

على ما مر في مسئلة الهارب من السبع في طريقين والكافر مخلد في النار والعذاب وصاحب الكبيرة منقطع لا يستحق الثواب ابدا

بالعقل عند المعتزلة اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ

في الاجتهاد الذي لم يصل الى الحق زعم الجاحظ والعنبري انه معذور وما جعل عليكم في الدين من حرج لان

تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه

قبل ظهور المخالفين بانهم كانوا كفار عهد رسول الله الذين قتلوا وحكم النبي بخلودهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين

بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم

للاسلام فلم يهتدوا الى الحق ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله ما جعل

عليكم في الدين من حرج خطاب على اهل الايمان الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثر

لدخولهم في العموم ولما روي انه قال هم في النار وتوقف بعضهم عن عقابهم وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة

لا يعذبون بل هم خدام اهل الجنة لما روي في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل

هو منقطع ام لا فمذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره

المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك

ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق

بين المتضادين لا يكون دائما ولا اكثريا

لو بالعكس وهو المطلوب لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره ١٢١

لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات منها ولة ودوام العقاب مخصوص بالكافر السمعيات التي يتمسك

المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ومن

يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها ناولها اما بتخصيص العموم اما

بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان

هذا العقاب ودوام الكفار ثم والاهم والعفو واثم لا ننحصر تقر فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه المكلف

فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة

ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا

غير جائز سمعا وذهب البصريون الى وقوعه عقلا او سمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق

الله تعالى فجاز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه وكل ما كان كذلك

فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب على وقوعه سمعا

بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي

الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان

قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر

من غير دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بل الصريح مما لا يكاد يصح في بعض الايات كقوله تعالى

ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه

وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق لمن يشاء المفيد للبعضية على ان في تخصيصها الخلاف

ما بالمقصود عنه وهو بيان شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفره ويغفر جميع ما سواه والاجماع على

الشفاعة وقيل لزيادة المنافع ويبطل منافي حقه اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك

مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين

للثواب ابطله المصنف بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي لانا نطلب زيادة

المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب

اشارة الى الجواب دليل المعتزلة بقوله تعالى ان الله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة

على الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع الذي

لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وبان السمعيات متناولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين

من انصار وقوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وتقرير الجواب

ان هذه الايات متناولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على ان الايات العموم في الازمان والاحوال

سوق الكلام للعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي

الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق

صح

المطاع هو الذي يجب على المشفع عنده ولو كان العقول معارضة
عليه مضطرا فيه والمجاب هو الذي يكاد
وان كان للمجيب الصا ان لا
كتب مني
١٢

صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهبت طائفة الى ان
الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في
زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار
اقول ولا يتوجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باعتبار قيد
فيهما اعني كون الشفيع اعلى من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله ادخرت
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها
لا يخلو من ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه ودفع الضرر واجب وفيما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا لوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا
الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم
على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية
فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما
ذكرنا من ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا
كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن
توبة فلا يصح من البعض لما اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم
لانه قبيح او اخلال لزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح يظهر انه
لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح
التوبة من قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك
لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح
عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب
ورده المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبائح لكونه
نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون
واجب اقول فيه نظر لانا لكل في الواجبات المقصد من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كالصلوة في
وقتها اي وقت كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح
من غير فرق ولو اعتقد الحسن فيه لصحة التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت
توبته عن قبيح لاعتقده قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
وكذا المستصغر اي اذا استصغر التائب احد الفعلين واستعظم الآخر من حيث القبح ثم اعتقد ما

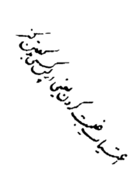
## البحث في التوبة وبيان تحقيق معناها وبيان كيفيته

في الصحاح نصحت الابل الشرب
نصع نصوحا اي صدقته ومنه
توبة نصوح وهي الصادقة والنصح
نقيض مصدر قولك نصحت الثوب
خيطته ومنه التوبة النصوح اعتبارا
بقوله من عتاب خرق ومن
استغفارا ورد في الصحاح والعرض
ايضا النفس يقال اكرمت عنه عرضي اي صنت
عنه نفسي وفلان نقي العرض اي بري وقيل
عرض الرجل حسبه في الصحاح الحسب ما يعده
الانسان من مفاخر آبائه وقيل حسبه دينه
وقيل ماله والرجل نسيبه ١٢
دون قبيح

يجز

بالحقير ان وجده بالنسبة الى العظيم كالعكس وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه
لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه ثم تاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان
ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض
الآخر لانتفاء ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشتركا الدواعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم على
من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه لا يخرج الداعي بهذا الترجيح
عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه هذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال
يقع بحسب الدواعي فاذا كان داعيته بعض الافعال راجحة على داعيته بعض آخر اختص بالفعل الذي
يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتأمل ان محصل
ما ذكره من التحقيق هو عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي فآخر كلامه ينافي
اوله ولو اشتركا في الترجيح وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض ومر بيانا ولكلام امير المؤمنين
واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على
التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب
الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف
حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما فمنه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل بها اخر
فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يبقى
ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد وصلوة الجنازة وان كان
الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال لبقاء صاحب الحق
او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم النفس او العضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم
عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان
الذنب اضلالا ولو ليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او قضائه او ايصال الحق الى صاحبه
او العزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة
عن القتل ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي غيبة
وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب
فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه
لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف فيه
نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي
ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان

اشتراط



يعلم

يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المص فيه
اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا كلام
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم
عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لان الانسان لو لم يندم
عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وكذا
المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا
رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة له يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء
يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال اذ ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى
ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي والتدارك
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك
حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه
والعقاب يسقطها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
الهم بنفس التوبة [illegible] واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بل بقي الثواب لكنها
قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة
عنها اذ اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبة بكثرة ثوابها ولا ارتياب للقطع بان من تاب
من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم
والتأخير ولما اختص التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان كثرة الثواب للكل على
السوية والى هذا اشار بقوله ولما الاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الآخرون بانه لو كان بنفس
التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشتداد المضايق ثوابه بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر لامكانه وتواتر السمع بوقوع عذاب القبر
للكافر وبعض الفاسقين اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف ثم اتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن
عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر الص اما امكانه فظا واما
الصادق فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيمة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره
وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والاحياء الحقيقي مرتين
ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما
كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه وكقوله في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه الى غير

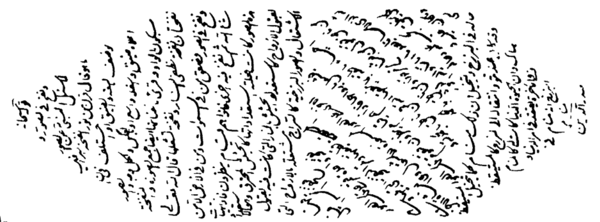
ذلك

وهو بين كل من [illegible] ذو نور بصيرة باطنة في الدنيا
راه [illegible] بانواع الموذيات والسباع
مثل الشهوة والغضب والمكر و
الحسد والكبر والريا و
العجب والمراء
[illegible]

ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اي لا يذوق
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية
على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم
موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى في الجنة لذاقوا الموت لكنه لا يمكن
بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول
فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه الاحتجاج بها ودليل
مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء
ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرق
اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق وتفتت اجزاؤه وذرت في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم حياته ومسائلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا
فقال القاضي واتباعه في حق المصلوب لا بعد في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم
واما الصورتان الاخريان فانما التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا
بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلافا للعادة فخوارق العادة غير
ممتنعة في مقدور الله تعالى وساير السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة
دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها
اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان
وشاهين وعمود حملا على الحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا
الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا
ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع
والطعوم الذوق وكذا ساير الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه تعالى يوزن صحائف الاعمال
وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد لاظهار الجلالة وعظم المقام واما الصراط
فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق
من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على
ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم
انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قط

[Margin, beside line 5:] ٢ لذاقوا

[Margin gloss:]
علم ان كل مكلف
يرى يوم الآخرة مجمل
متفرقات حسناته وسيئاته وتفاصيل
جامع كل دقيق وجليل من افعاله في كتاب
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ووجدوا
ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا
والحساب عبارة
عن تجميع
المتفرقات
المقادير والاعداد
وتعريف مبلغ
في قدرة اتيان
يكشف في الحقيقة
للخلائق حاصل حسناتهم
وسيئاتهم وهو سريع
الحاسبين ويعرف ايضا
كل احد مقدار عمله بمعيار
صحيح يعبر عنه بالميزان وان لم
يشابه ميزان العلوم والاعمال
موازين الاجرام والاثقال كما
لا يشابه ميزان الفلسفة وهو المنطق
وميزان الارتفاعات والمواقيت وهو
الاصطرلاب وميزان الدوائر والقسي
وهو الفرجار وميزان الاعمدة وهو الشاقول
وميزان الخطوط وهو المسطر وغيره من الموازين
كالعروض للشعر والحس والخيال لبعض المدركات
والعقل الكامل للكل وبالجملة ميزان كل شيء يكون
من جنسه صدر الدين رحمه ... كنز
اخلاق ... كنز



قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجر رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب وقال النبي صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات مؤولة

## البحث في ان الجنة والنار مخلوقتان

جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا عليهما السلام واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة وتمسك المنكرين بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظ الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوام اكلها والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة ونعيمها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد به هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فيتحقق الهالك في غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا لذاتهما لو جودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث انه قال الله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله الايمان في اللغة هو التصديق قال الله تعالى حكاية عن اخوة

ثبوتهما

خصف بهم چسپانيدن و بكسر نهادن و پوشش ودر پے آمدن چيز كنز المراغمة از كسى بريدن و بچشم آوردن كنز سدرة درختيكه در بهشت است كنز اعداد ساختن و آماده كردن كنز الازلاف نزديك آوردن و جمع كردن مصادر الخطف ربودن كنز

يوصف بها انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا
فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا
الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات
باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة
من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة
ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب
وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي
وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما
متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في
هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط
وللاشاعرة الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن تلك الايات الدالة على الختم والطبع على
القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء
النبي [illegible] لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه
ولذا [illegible] عن التصديق لان فعل القلب ليس الا التصديق
واما [illegible] يكون معطوفا عن معنى [illegible] وكان على الشارع
ان يبين [illegible] الصلوة والزكوة وامثالها [illegible] لاشتهر اشتهارهما
بل كان [illegible] ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
كما [illegible] ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل
الصالح معطوفا هو عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن
يؤمن بالله ويعمل صالحا والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان مع وجود
ضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
والظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه
وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه
في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
ولعل هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا

اهذ

الضد للايمان وهو التكذيب ولا يكون منافيا للضد للايمان بان يخلو المحل عن الضدين وا
الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
وذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي في جميع ما جاء به فلا يكون حد
الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة
التكذيب عدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا حد
الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي
هي كفر فانا نجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه
وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا
كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من
الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق
اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة
فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة
سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا
او فعلا الواجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما
عقلا وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المص فقال انهما واجبان سمعا والدليل
عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مط وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل
على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن
الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال
بحكمة الله تعالى واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى لان كل ما وجب
عقلا فهو واجب على من حصل فيه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع
المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بالحكمة الله تعالى لانه تعالى
اخل بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامره به معروف وان ما ينهى عنه منكر ولكن ذلك ليس من المسائل
الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي وتجويز التاثير اي الشرط
الآخر ان يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه وافضائهما الى المقصود فاذا لم يظن انهما يفضيان

لا

الى المقصود لا يجب عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المصلحة اى يظن ان لا مفسدة لا
بالنسبة اليه الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه ويجب ان لا يتجسس عن
احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة
ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته
ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس اشهاد الاولين والاخرين وقوله من ابتلى بشيء
من هذه القاذورات فليستره ايستره الله تعالى وايضا قد علم من سيرته انه كان لا يتجسس عن
المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط
عن الاخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه هذا اخر ما تيسر
لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الاتمام و

جعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه موفق

معين قد وقع الفراغ من تسويده

في سنة ١٣٠ على يد اقل الناس

محمد ابراهيم
ميرزا محمد علي

بحسب خواهش
اقل الحاج ملا اسمعیل
کتابفروش خلف مرحمت و غفران
مآب آخوند ملا لطف الله ششتری
الاصل التبریزی المسکن در دار
السلطنه تبریز در دار الطباعه
بسعی و اهتمام فرزند ارجمند
مشهدی محمد علی بتاریخ
او ... ماه ... مشهد
عبد الحمید ...
انطباع